TOMÁS MELENDO

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Tercera edición

Iniciación Filosófica

EUNSA

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

TOMÁS MELENDO

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Tercera edición



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

Primera edición: Abril 2001
Segunda edición: Abril 2004
Tercera edición: Noviembre 2007

ISBN: 978-84-313-2180-2
Depósito Legal: NA 3.078-2007

Imprime: GraphyCems, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

Prólogo

Con gusto habría denominado este libro, mejor que con el consagrado título que figura en su portada, con el de ***Iniciación a la vida filosófica.*** *Iniciación*, en razón de su fin; y *a la vida filosófica*, por su contenido e implicaciones.

En efecto, lo que pretenden las páginas que siguen es *iniciar* al lector en el apasionante mundo de la filosofía; y tal cosa no cabe llevarla a cabo sino filosofando juntos quien escribe y quien lee estas líneas: «Lo que la filosofía es —asegura Volkmann-Schluck— se revela tan sólo a aquél que filosofa por sí mismo» [1]. Y, en verdad, ¿puede alguien, *sin una experiencia directa de lo que es filosofar, comprender de veras qué se entiende por filosofía*? Para introducir al profano en el riquísimo universo del pensamiento sapiencial es indispensable suscitar en él, a través de la lectura en este caso, la actividad propia del filósofo. Y, entonces, atendiendo simultáneamente a lo que el libro dice y a lo que él realiza al comprenderlo, y volviendo una y otra vez la mirada sobre el camino transitado, quien lo utiliza irá estando en condiciones de advertir, cada vez con más hondura, en qué consiste la filosofía.

A primera vista, la cuestión es común a otras disciplinas, como las matemáticas, la geografía, la historia o la informática: muy difícilmente, antes de tener experiencia propia de esas actividades, podrá nadie hacerse cargo de cuál es su naturaleza y cuáles sus temas y sus características dominantes. A nadie se le ocurre iniciar a un chiquillo en las matemáticas explicándole en abstracto en qué consiste la cantidad y cuáles son los modos principales de maniobrar con ella. Mucho antes de conocer científicamente lo que son la aritmética y la geometría, cualquier persona normal las aprende y utiliza, ejercitando sus capacidades de sumar y restar, multiplicar y dividir, y dibujando con más o menos maña círculos, cuadrados o triángulos. No sería buena pedagogía comenzar por conceptos teóricos que el niño, sin práctica inmediata acerca de las operaciones o elementos que designan, de ningún modo podría comprender.

1. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Introducción al pensamiento filosófico*, Gredos, Madrid 1967, p. 21.

De manera semejante, quien por alguna circunstancia nunca hubiera visto un mapa o un ordenador, o no hubiera tenido en sus manos ni una sola biografía o cualquier otro libro de historia, penosamente llegaría a concebir en qué consisten esas materias, por más que se multiplicaran y alargaran las explicaciones. Con todo, en estos ejemplos y en otros similares, la cuestión resulta menos problemática: pues es improbable que personas civilizadas del mundo de hoy, incluso de corta edad, no hayan entrado nunca en contacto con números, productos informáticos, narraciones históricas más o menos noveladas, planos de montaña o mapas de carreteras, etc.

El caso de la filosofía es distinto. Ciertamente, la palabra está en la calle. Pero el significado que se le atribuye, además de incierto, dista en muchos casos de ceñirse a los perfiles bien netos de este tipo de saber. Y, así, en las secciones dedicadas a libros en las grandes áreas comerciales no es extraño ver ordenados, bajo el rótulo de «Filosofía» y más aún de «Metafísica», excentricidades tan curiosas como la quiromancia, la astrología, la adivinación y el yoga, o asuntos tan especializados y siempre un tanto esotéricos como la astrofísica, la ecología, el naturismo y otros por el estilo. E incluso entre los alumnos que cursan la carrera en nuestras Facultades, tampoco faltan quienes se desconciertan al enfrentarse con las asignaturas más densamente filosóficas, como pudieran ser la metafísica y su natural culminación, la teología racional. «¿Es "esto" filosofía?», preguntan aturdidos.

Tampoco sirve a veces intentar un acercamiento mediante explicaciones del tipo «reflexionar sobre los grandes problemas que plantea el universo, la existencia humana, la libertad, el dolor, la muerte, etcétera». Porque, por desgracia, para algunos de nuestros jóvenes y adultos, términos como «razonar» o sus equivalentes gozan tan sólo de un sentido aproximado, que incluye una dosis muy pequeña de experiencia personal; a lo que habría que añadir, en bastantes casos, una clara desconfianza respecto a la tarea que se les propone. Tristemente, en la era de la imagen, de la televisión, de las computadoras y de la navegación informática, la «funesta manía de pensar» se ha convertido en algo no del todo habitual, incluso para quienes se mueven en los dominios de las humanidades. Por lo mismo, los grandes interrogantes humanos son cuestiones más o menos desconocidas y lejanas, que apenas parecen suscitar interés entre quienes nos circundan.

La expresión «no me vengas con filosofías» [2], utilizada así, en plural, resulta bastante significativa de lo que pretendo exponer. Es posible que su origen histórico y serio haya de remontarse hasta el siglo pasado y, más en concreto, hasta las críticas a la metafísica llevadas a término por el positivismo y las restantes corrientes inspiradas en él. El hecho es que la gente de hoy identifica casi por instinto la filosofía con puras y extrañas elucubraciones abstractas, carentes de referencia alguna a la existencia cotidiana, a la que en ocasiones reducen al estrecho marco de los intereses inmediatos, ya sean de corte económico, utilitario o hedonista.

2. Acerca del uso del término «filosofía» en el castellano actual, cfr. Antonio MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 13ª ed. 2000, pp. 17 ss.

No obstante, nuestro idioma guarda todavía acepciones que enlazan con el significado primigenio de la filosofía en Grecia y en los pensadores cristianos. Giros idiomáticos del tipo «no te sulfures, la vida hay que tomársela con filosofía», conservan aún un regusto de aquella nobilísima concepción del saber filosófico *como sabiduría*; es decir, no sólo como conocimiento natural de los grandes misterios humanos, sino también como capacidad de regir, en los dominios de la praxis, la propia existencia: «se toma con filosofía la vida» aquél que *sabe* dirigir su propio comportamiento, otorgando a cada factor la importancia que merece y encauzando su caminar terreno por los derroteros más oportunos, sin sufrir sobresaltos desproporcionados. Late aquí, entre otros, el significado que a la filosofía dieron los estoicos: algo así como prudencia, serenidad o semi-ataraxia: un cierto *estar por encima* de las situaciones y los estímulos vulgares, a los que no se concede valor suficiente para conmover la propia interioridad y desviarnos de la senda que conduce hasta la paz y la plenitud.

Otras veces, el término «filosofía» designa el intríngulis de una cuestión o de una coyuntura más o menos complicadas («la filosofía de todo el asunto estriba...»), o la idiosincrasia propia de una persona o de una institución. Es el caso, por ejemplo, de la «cultura» o código institucional de una corporación de profesionales, de una empresa, de una asociación política o cultural... o de un equipo, un partido de fútbol o una visita a lugares no «contaminados» todavía por el hombre. Con lo cual, aunque remotamente, también se acercan a la realidad filosófica genuina, en cuanto ésta es un saber de ultimidades, tendente a esclarecer la realidad, poniendo de manifiesto las causas o razones más escondidas de los distintos hechos y situaciones.

Sea como fuere, parece claro que *incluso las menos incongruentes de estas acepciones han de purificarse mediante una experiencia personal no adulterada de lo que es la filosofía en sí misma, como conocimiento supremo en el plano natural*; y que uno de los modos de llevar a cabo esta vivencia es justo el de *analizar con detenimiento en qué consiste el filosofar y cuáles son sus relaciones con otros saberes y con la propia existencia personal*. Que es, al cabo, lo que pretendo esbozar en las páginas que siguen.

Pero todavía queda por resolver el otro asunto: el de la *vida* filosófica. Resulta significativo que ya Aristóteles, para referirse al ejercicio de la filosofía utilizara una expresión del todo similar a la propuesta: la de *bíos theoretikós* o «vida teorética o contemplativa». Y es que, en verdad, el propio conocer guarda una estrecha relación con la vida, por cuanto estar vivo es condición ineludible para aprehender la realidad; más aún, constituye por sí mismo un modo de vida superior e incluso culminante: conocer es vivir, y vivir de una manera excelsa, «viviendo» también, en cierto modo, las realidades que se conocen. Por eso las plantas, cuya vida es inferior a la de los animales, no alcanzan todavía a conocer; y por eso Dios, Vida en la acepción más eminente del vocablo, es concebido por Aristóteles como puro Pensamiento que se piensa a Sí mismo: como Conoci-

miento sumo de lo más grande que existe: Él mismo. Conocer, así, con mayúscula, en plenitud, aparejado al Amor que le es irrenunciable, equivale a Vivir, también de manera inefable, suprema.

Con todo, al consignar la oportunidad de referirme en el título a la *vida* filosófica quería indicar algo más: 1) que la filosofía auténtica *no es pura gimnasia o esgrima mental, sino tarea de toda la persona, a la que compromete por completo*; y, por consiguiente, 2) que lo que uno va descubriendo conforme avanza en sus indagaciones filosóficas *no es algo indiferente con respecto al tenor de su existencia, sino que incide en ella y la modifica de manera profunda y, a veces, trascendental*. Recordando a Agustín de Hipona, que utilizaba la idea en el contexto de la fe y de la gracia, podría decirse que el filósofo «habla de lo que vive y vive de lo que habla». Es decir: que, implicando su vida entera en la labor contemplativa, reflexiona sobre el conjunto de realidades que configuran su propia existencia y la de quienes le rodean, intentando alcanzar la más profunda comprensión posible de todo ello; y que procura encarnar en su conducta las adquisiciones, muchas veces exigentes, que la especulación sobre sí mismo y su entorno le lleva a descubrir.

Frente a lo que piensan algunos de nuestros contemporáneos, lo que preocupa al filósofo no resulta ajeno a la *vida vivida* de todos los días: aunque tenga su mirada fija en el firmamento, por emplear una metáfora común, sus pies se encuentran bien anclados en lo más firme del suelo que pisa; y a lo que aspira es a que su propio deambular terreno y el de todos aquéllos que con él se relacionan encuentren una guía oportuna en la estrella polar por él vislumbrada.

Como dijera en su momento Kierkegaard, y luego tendremos que matizar, «lo que en el fondo me falta es ver claro en mí mismo, saber "qué he de hacer" (Hec. 9,6) y no [sólo] qué he de conocer, salvo en la medida en que el conocimiento deba preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que Dios en el fondo reclama de mí, de hallar una verdad "para mí", de encontrar "la idea por la que pueda vivir y morir"». Y añade: «Ciertamente, no quiero negar que yo admito todavía un "imperativo del conocimiento" y que a través de él podría influir en los hombres; pero "es preciso que yo lo absorba vitalmente", y "esto" es ahora para mí lo esencial. Mi alma sufre su sed como los desiertos africanos sufren la sed del agua [...]. Sentía la carencia de la posibilidad "de una vida plenamente humana" y no limitada tan sólo al "conocimiento", que me permitiera fundar mi pensamiento sobre alguna cosa... ¡Oh, sí: sobre algo objetivo, algo que, a pesar de no ser cosa mía, nazca de las profundas raíces de mi vida, que me arraigue, por decirlo así, a lo divino y que me sostenga aun cuando el mundo entero se derrumbe! Esto "me falta" y a eso "aspiro". Y por esa razón siento tanto placer y tan íntimo consuelo en contemplar a los grandes hombres, quienes, habiendo encontrado una perla semejante, dan por ella todo lo demás (Mt. 13,42), hasta la propia vida»[3].

3. Søren KIERKEGAARD, *Diario*, I A 75, 1835.

Presentación

Sobre la filosofía en el mundo de hoy

1. Filosofía espontánea

a) *Acercamiento preliminar*

¿Es cierto que la filosofía goza en el momento actual de una salud endeble? Se diría que sí: demasiadas personas, entre los intelectuales y entre el público de a pie, consideran a los filósofos como una especie de extraterrestres, consagrados a abstrusas elucubraciones mentales carentes de garra, sin apenas arraigo en las cuestiones y en las realidades que preocupan a la gente de la calle. No obstante, bastantes de los que así opinan son, sin saberlo, filósofos en ejercicio; no de profesión, pero sí con lo que por lo común se denomina una filosofía *implícita* o *espontánea*, dotada a veces de tanto o más valor que la filosofía académica.

Y es que, tomándola todavía en un significado genérico, la filosofía constituye en substancia *un tipo de saber, con el que se intenta dar respuesta a los interrogantes claves de la vida*: los absolutamente típicos de ¿quién soy yo? ¿de dónde procedo? o ¿a dónde me encamino? y los también bastante incitantes del sentido del dolor, el del sufrimiento del inocente, el de la naturaleza y límites de la libertad y la misión y el alcance del amor, el de la discriminación entre lo bueno y lo malo, entre lo que «se puede» (técnicamente) hacer y lo que «es lícito» o ético llevar a cabo, el del final del transcurrir terreno, quebrado por la irrupción de la muerte, el de la existencia o no de un más allá después de esta vida, de un Ser supremo justo, omnipotente y remunerador... y bastantes otros por el estilo.

Desde este punto de vista, cualquier persona «filosofa» por cuanto, antes o después, busca en la vida algo más que lo mera y chatamente cotidiano: todos, y de manera muy especial los jóvenes, aspiran a conocer el *sentido* de su paso por esta tierra, condición ineludible para acceder a la felicidad. Hay momentos en que a nadie le bastan las respuestas habituales. Son ésas las circunstancias en que sale a flote el talante metafísico del ser humano. Y me atrevería a presagiar que a

bastantes de los que se enfrentan con estas líneas les resultan insuficientes las respuestas más convencionales de la civilización de hoy.

Estos presuntos lectores, ¿se conforman con la función que a veces se atribuye al trabajo, como mera y simple contrapartida de un beneficio monetario, carente de significado *personal* para quien lo realiza? ¿Comparten lo que culturalmente se está imponiendo al hablar del amor, del matrimonio, de la familia, de la mujer o del sexo? ¿Están de acuerdo con algunas de las vías establecidas para el propio perfeccionamiento individualista y egótico, realizado tantas veces de espaldas a los demás? ¿Aprueban el tipo de relaciones despersonalizadas que con frecuencia imperan en el mundo laboral, social y político? ¿Les convencen los criterios, predominantemente económicos, con que pretenden medirse hasta los problemas más personales y humanos? ¿Aceptan esa idea de libertad en virtud de la cual un cúmulo de comportamientos aberrantes pretenden obtener carta de ciudadanía junto a la actuación tremendamente humana y correcta de otro gran grupo de ciudadanos? Y así con numerosos asuntos. En casi todos ellos, ejercitando un sano espíritu crítico, intentan ir más allá de las expectativas que reinan en el ambiente. Y en esa misma proporción se comportan como filósofos.

Pues, en efecto, y desde una perspectiva ampliada, *la filosofía pretende dar la respuesta más definitiva posible a cualquier cuestión que se le proponga y, antes o simultáneamente, establecer preguntas del máximo alcance*. Son, entonces, más o menos filosóficos los requerimientos y sus soluciones en la medida en que se presentan como más hondos y globales, más incisivos y esclarecedores. Según afirma un pensador italiano, Giuseppe Savagnone, «la verdad que la filosofía busca no es sólo la que deriva de la simple constatación de los hechos. El filósofo [...] plantea la cuestión del *sentido* que en ellos se esconde y que los torna inteligibles»[1]. Y Reinhard Lauth, a su vez: «La pregunta filosófica no sólo es, por tanto, la pregunta por la esencia y el ser del todo de la realidad, sino también por su *valor* y *sentido*»[2].

Cuanto más ***exija*** *una pregunta y cuanto más* ***explique*** *una respuesta, con mayor propiedad pueden calificarse como filosóficas*.

Así, pongo por caso, a la interpelación corriente sobre qué es el sexo, cabe dar una solución banal, en la línea más o menos materialista y sensiblera de la «química» y la fisiología, de los mecanismos de placer, de la satisfacción instintiva o incluso sentimental, etc. Y cabe una propuesta rigurosa, que no sin esfuerzo se adentra hasta el fondo del asunto: la sexualidad humana es, en fin de cuentas, una participación en el Amor y en el Poder creador de Dios y un medio excelente, acaso el más específico aunque no el mayor, de manifestar y consolidar el amor entre varón y mujer *considerados en cuanto tales*. Y ante el interro-

1. Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, La Scuola, Brescia 1991, p. 53.
2. Reinhard LAUTH, *Concepto, fundamentos y justificación de la filosofía*, Rialp, Madrid 1975, p. 60.

gante sobre la libertad de que gozamos puede uno pronunciarse en la línea de «hacer en cada caso lo que me apetezca», que esconde en el fondo una definitiva esclavitud respecto a las tendencias inferiores: apetencias, pasiones, sentimientos, intereses, expectativas...; o advertir, por el contrario, que es la gran prerrogativa que se le ha concedido al hombre de ser su propio modelador: de, «queriendo y eligiendo» lo que ha de hacer, encaminarse hacia su plenitud y alcanzar, a través del amor, que es el sentido último de la libertad, el objetivo supremo de su existencia.

b) *Naturalmente filósofos*

¿Modos complementarios y sencillos de ilustrar la cuestión? Entre otros, la conocida anécdota del viajero que, hace ya bastantes siglos, paseaba por los alrededores de una cantera. Transcurrido cierto rato, nuestro protagonista preguntó a uno de los trabajadores qué estaba haciendo, y éste le contestó con desgana: «picando piedra». Al cabo de unos minutos hizo la misma pregunta a otro, y su respuesta, ya más convencida, fue: «labrando un sillar». Por fin, se dirigió a un tercero, que replicó ufano: «construyendo una catedral». Es obvio que, aun siendo verdad lo que los tres afirmaban, el alcance y la resolución —el *sentido*— de lo que profirió el último era muchísimo mayor que lo propuesto por los dos anteriores y, por consiguiente, más capaz de dar cumplimiento a las ansias de progreso intelectual y vital que todo hombre alimenta... y de hacerlo feliz. Por ahí camina la filosofía, por las vías que permiten descubrir un significado de gran calibre hasta a la más menuda de nuestras acciones.

Otros momentos propios de la filosofía espontánea que venimos analizando son los que en terminología más o menos filosófica se califican como crisis existenciales, y entre las que destaca lo que, en un lenguaje ahora teológico, denominamos vocación. En esos instantes, y con una incidencia en la propia vida que no admite réplica, la persona se cuestiona el significado de su entera existencia, qué es lo que hace en este mundo o a qué ha sido llamado cuando entró en él. Y ya decidido a acoger su destino, cada vez que da un giro de rosca a su respuesta vital y se pregunta: «¿pero qué pinto yo aquí si no me esfuerzo de veras por...?», está replanteándose, de manera concreta y comprometida, la significación de su existir, su misión en el universo y entre las demás personas, etc. Es decir, está haciendo metafísica.

Existen por otro lado circunstancias en que nuestra condición de filósofos se muestra de manera casi inesquivable. Por ejemplo, después de que un accidente u otro trauma cualquiera nos hayan hecho perder la conciencia. Cuando, al cabo de cierto tiempo, nos despertamos en la clínica o en el hospital no es nada fácil que nuestras primeras preguntas se refieran a la decoración del cuarto, la calidad de los tubos que transportan el suero, al colorido de las alfombras o a la orientación del edificio respecto al sol. Normalmente, esas interrogaciones son de tipo

global, penetrantes, de «sentido»: ¿dónde estoy? ¿qué ha pasado? o, en los casos más graves, ¿quién soy? Requerimientos con los que no pretendemos interiorizar un conjunto de datos más o menos relevantes pero siempre fragmentarios e inconexos, sino esclarecer el significado definitivo y de conjunto de la circunstancia en que nos hallamos.

Cuanto acabo de presentar como una situación concreta podría ser elevado a categorías universales. Remontándose hasta casi los inicios de la filosofía en Occidente, sostienen Pieper y Zubiri que la admiración que da origen a la reflexión filosófica sobreviene cuando lo más cotidiano, lo que creíamos entender a la perfección, por el motivo que fuere se torna de repente incomprensible, lleno de misterio, y nos desborda. Es lo que después, en el capítulo II, calificaremos como «admiración» o «asombro». Suelen sobrevenir éstos ante el fallecimiento de una persona querida, ante un revés de fortuna que echa por tierra el normal desenvolvimiento de una familia construida con cariño y esfuerzo, ante un desengaño amoroso profundo, ante el mal moral que uno mismo comete y el consiguiente sentimiento de culpa, o, por el contrario, en el momento de enamorarse o «seguir enamorado», al advertir la generosidad de un hijo que ni siquiera lográbamos entrever a tenor de sus años, cuando nos mueve un sincero deseo de conversión, en presencia de un amanecer o de una puesta de sol arrebatadores, al contemplar una expresión artística particularmente lograda, y en otras mil circunstancias por el estilo y, a menudo, aparentemente vulgares. En ellas, la vida, que parecía dominada y transcurrir sin mayores sobresaltos, presenta ante nosotros su cara inconcebible y, junto con el desconcierto, despierta la interpelación sobre el sentido perdido y la tentativa de encontrarlo de nuevo...

Pues bien, de manera aún genérica pero cabal, *todo esto es filosofía* o la incluye. Y si he insistido en el planteamiento de situaciones filosóficas un tanto inesperadas es para que se entienda mejor el alcance de la afirmación que ya defendieran, entre otros, Aristóteles y Kant: a saber, que «*todo hombre es por naturaleza filósofo*» (o incluso metafísico, según el pensador de Könisberg). Cualquier ser humano, en algún momento concreto o a lo largo de toda su vida, confecciona una suerte de «filosofía *espontánea*» con la que, a veces sin plena conciencia, orienta el conjunto de su existir.

Lo reafirma y matiza Savagnone, añadiendo sugerencias cuyo desarrollo apuntaremos dentro de unos instantes: «No se puede dejar de ser, en cierto modo, filósofos: hay que escoger, más bien, entre serlo dejándose dominar por las "filosofías" implícitas en los mensajes de los *mass-media* y en las modas culturales de la sociedad en que vivimos, o bien elaborando una personal y responsable visión de la realidad y de la propia filosofía»[3].

3. Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., p. 38.

2. Por qué la filosofía

a) *El rechazo inicial*[4]

Sin embargo, ¿qué sucede en estos comienzos del siglo XXI con la filosofía y con la metafísica? En buena medida, lo que ocurre se encuentra determinado por la situación de la cultura y de los estudios filosóficos que dominan el momento actual, en la proporción en que éstos, junto con algunas visiones del estado de la ciencia un tanto míticas y hoy superadas, llegan hasta el gran público. Y semejante panorama podría ser definido como una *desconfianza pronunciada* respecto a las posibilidades del entendimiento de encontrar la verdad. Juan Pablo II lo expresa de manera muy sugerente: «Se ha de tener en cuenta —escribe— que uno de los elementos más importantes de nuestra condición actual es la "crisis del sentido"». Y poco más adelante: «muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido»[5].

En efecto, un cierto relativismo escéptico es la base sobre la que pretenden fundarse hoy las principales conquistas culturales. Y así, una mala caricatura de democracia asentada en buena parte de los países desarrollados repudia cualquier vislumbre de verdades concluyentes, que coartarían —así dicen— la plena libertad de los ciudadanos. Lo único a lo que se aspira es a una especie de consenso sobre los temas controvertidos. En consecuencia, si alguien pretende formular con certeza un juicio acerca de la función de la familia en el seno de la sociedad, o valorar éticamente el aborto, el divorcio o las relaciones homosexuales, si aspira a establecer unos principios básicos estables que iluminen la acción social y política, la entidad de las sociedades intermedias, la superación del simple y prostituyente economicismo... será tachado de dogmático o de interferir de forma abusiva con presuntos mensajes revelados en el progreso de la razón humana autónoma. Para esta última, no existen verdades sino opiniones; y, ya en este campo, ¿por qué la tuya tendría que valer más que la mía?

En filosofía, por su parte, se abandonan por lo común los temas más candentes y propios de la metafísica, y se dedica una particular atención a cuestiones fragmentarias, dotadas sin duda de interés pero no definitivas: una truncada fenomenología o una hermenéutica de textos que no alcanzan siempre a pronunciarse sobre el fondo de la realidad, los estudios críticos relacionados con el análisis del lenguaje como fin en sí, tampoco decisivos, la valoración de los logros de las ciencias experimentales, etc. También en estos dominios se excluyen las «verdades», en su acepción más comprometida: todo suele quedar en la superficie o, a lo más, en una inmediata región subcutánea, aunque en ocasiones se desplieguen abundantes recursos técnicos.

4. Bastantes de las sugerencias de este apartado y de los dos que siguen las debo al excelente libro de Savagnone citado en las notas precedentes.

5. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, nº 81.

Esto explica que, ante la presencia de un legítimo filósofo, el «especialista en filosofías» y el hombre de la calle adopten una actitud similar a la que suscitaba Sócrates cuando ejercía su labor entre sabios y menos sabios de la Atenas de su tiempo. Lo expresan bastante bien las palabras que Platón pone en boca de Menón en el diálogo homónimo, una vez que éste ha sido acribillado por las despiadadas preguntas del maestro: «¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo, al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite gastar una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo[6]. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte»[7].

De manera semejante, el hombre de hoy, atareado y dinámico y muy práctico, se suele desconcertar ante el bombardeo interrogador de un genuino filósofo, que lo pone frente a cuestiones que acaso jamás había considerado. Y, en ocasiones, la infeliz presa incluso contempla con cierta admiración a ese individuo que parece ver en el mundo y en las personas aspectos y profundidades que él no alcanza a advertir. Por desgracia, lo más común es que semejante deslumbramiento resulte pronto superado. Si se trata de un «especialista», demostrando con gran derroche de medios que lo propuesto por el filósofo son mera palabrería, auténticos sinsentidos desprovistos de alcance real, ilusiones o imaginaciones, ilícita cobertura de sus propios miedos e inquietudes, engaños producidos por una falta de dominio del lenguaje, etc. Y si nuestro interlocutor es el hombre de la calle, resolverá la situación con un cierto deje de condescendencia, indicándose a sí mismo que los filósofos, en el fondo, no son ni malos ni inquietantes ni peligrosos; simplemente, están un poco chiflados, se han fabricado un mundo a su medida y no saben poner los pies en la realidad que los circunda y en la que se afanan a diario los demás humanos.

Lo curioso es que, al superar su propia turbación mediante esta escapatoria, nuestros conciudadanos no parecen errar del todo. Platón, por lo menos, les habría dado la razón. En efecto, en otro conocido diálogo, el *Teeteto*, observa que sucede con el filósofo algo muy similar a lo «que se cuenta de Tales, que, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una

6. Aunque el sentido de la frase permite hacerse fácilmente cargo de la naturaleza de este animal, quizá resulte esclarecedor reproducir lo que el Diccionario de María Moliné recoge bajo el término «torpedo»: «(Del lat. “torpedo, -inis”, de “torpere”, estar inmovilizado; aplicado al pez por el efecto que causa su contacto) [...]. Pez marino selacio batoideo, aplanado, de forma orbicular, carnívoro, que vive en los fondos arenosos y tiene la propiedad de producir una pequeña descarga eléctrica cuando es tocado por otro animal».

7. PLATÓN, *Menón* 79 e - 80 b.

sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante de sus pies. La misma burla —continúa Platón— podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía. En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen, sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad *el* hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás entes, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo con atención [...]. De manera, querido amigo, que cuando una persona así en sus relaciones particulares o públicas con los demás se ve obligada a hablar, en el tribunal o en cualquier otra parte, de las cosas que tiene a sus pies y delante de los ojos, hace reír no sólo a las tracias, sino al resto del pueblo. Caerá en pozos y en toda clase de dificultades debido a su inexperiencia, y su terrible torpeza le hará parecer un necio» [8].

Este retrato no me parece muy afortunado. Las explicaciones de Platón concuerdan bastante bien con el conjunto de su filosofía o, por lo menos, con el cliché más difundido de ella. Cuando nuestro filósofo intenta descubrir el sentido de las cosas y personas que encuentra en su entorno dirige su mirada hacia lo alto, hacia lo que se ha venido a llamar el «mundo de las Ideas». Éstas, situadas muy lejos de nuestras coordenadas cotidianas, componen la «explicación» de lo que a diario tenemos a mano. De modo que, en efecto, *para entender a fondo este mundo hay que desocuparse de él y fijar la atención en las alturas*. La figura del filósofo que recoge el *Teeteto* es, pues, la del genuino «platónico».

En el conocido fresco de la *Escuela de Atenas*, Rafael nos indicó que Aristóteles modifica el panorama, como quiera que lo que da razón de cada una de las realidades que componen el universo es algo que se encuentra «en» ellas, a saber, su forma substancial, interior y constitutiva. Aunque, hasta cierto punto, para comprender del todo esa forma haya que considerarla en universal y prescindir en parte de los singulares que la encarnan.

Pero Tomás de Aquino da un giro todavía más drástico, por cuanto el punto de referencia al que atiende su metafísica no es ya forma alguna, ni externa ni interna, sino el acto de ser; y éste no sólo se asienta en lo más íntimo de cada una de las criaturas, sino que es también lo radicalmente singularizador en ellas. De modo que, sin hacer violencia ni al espíritu ni a la letra, la de Tomás podría considerarse, sin perder paradójicamente la universalidad que le corresponde, como una «metafísica de lo concreto» [9] o de lo singular.

8. PLATÓN, *Teeteto*, 174 a - c.

9. Como es obvio, en el punto en que ahora nos encontramos resultaría improcedente cualquier intento de justificación crítica de lo que acabo de exponer. Me permito remitir, por tanto, a Tomás MELENDO, *Metafísica de lo concreto*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 1997.

También pueden resultar de interés, como pura comprobación «no demostrativa», las siguientes palabras de Kierkegaard: «Existen algunos críticos que, privados por completo de la visión para lo in-

En este caso, *para ejercer la labor filosófica no es menester olvidarse de cuanto tenemos alrededor, sino que, muy al contrario, hemos de hacer reposar la mirada intelectual sobre nuestro entorno hasta «penetrar» en lo más profundo de cada uno de los entes que lo componen*. Por consiguiente, aunque algunos profesionales hayan también alimentado la figura del pensador abstraído y olvidadizo, ajeno a las solicitudes de este mundo, lo que impone la mente de Santo Tomás es la imagen del filósofo atento a las ocupaciones y preocupaciones de sus semejantes hasta en los menores detalles, perfectamente enraizado en el tiempo en que le toca vivir y hábil para desenvolverse en él —en los tribunales y en los bancos y en las redes de Internet—, como cualquier otro de sus conciudadanos y, si se me permite, incluso mejor que ellos.

Pero, entonces, ¿a dónde irá a parar el sentimiento de turbación que la persona de a pie experimenta ante el filósofo? ¿No atiende ya éste al mismo mundo que el resto de los mortales? Sí y no. O, mejor: el amante de la sabiduría considera los mismos acontecimientos que afectan a sus conciudadanos, pero lo hace con mayor hondura, penetra más en cada uno de ellos y en sus relaciones con el conjunto. Se sitúa, por decirlo de algún modo, en otro nivel de comprensión. Como consecuencia, descubre en la realidad dimensiones más profundas que las que sus contemporáneos están acostumbrados a percibir. Y como tales magnitudes son las que le ocupan, como habitualmente se mueve en esas coordenadas más íntimas y universales, el mundo al que se refiere aparenta ser «distinto» del que captan los demás y sigue despertando en ellos la sensación de estupor que Sócrates suscitaba en sus interlocutores.

Ciertamente, ante el filósofo dibujado por Platón, torpe y sin maña para los asuntos cotidianos, el experto en negocios o en política acababa por transformar el inicial asombro admirativo en sonrisa más o menos irónica. Y sus relaciones posibles con la filosofía quedaban «justificadamente» zanjadas. Hoy no debería ser así. Con todo, no es fácil que el individuo corriente, el de las enormes transacciones y el de las pequeñas inversiones mensuales, el de los grandes viajes y el del trabajo o el estudio cansinos y rutinarios..., acepte enfrentarse con la filosofía. ¿Por qué?

b) *Di-versión y aburrimiento*

A lo largo de la historia del pensamiento occidental se han propuesto distintas explicaciones de este hecho. Para Heráclito, por ejemplo, la persona que no reflexiona se encuentra como dormida; y, atareada y absorta en los vaivenes de sus

dividual, intentan considerar todo desde un punto de vista universal y, por eso, para tornarlo lo más universal posible, se elevan casi hasta la estratosfera, es decir, hasta ver sólo un blanco horizonte... justo porque su punto de vista es demasiado alto» (Søren KIERKEGAARD, *Diario*, I A 106).

«Lo que en definitiva importa al especular es la capacidad de ver lo particular en el todo» (*Ibídem*, I A 111).

intereses privados, no quiere abandonar sus sueños y participar del orden común de los pocos que, despiertos, al filosofar, conocen las cosas tal como son. También en el caso de Platón, el filósofo, que ha descubierto la auténtica realidad e intenta mostrársela a los que viven en la ilusión de las meras imágenes, es rechazado por éstos, que pueden incluso llegar a quitarle la vida, como Sócrates demostró existencialmente. Kierkegaard expone a su vez las dificultades que ofrece el individuo inmerso en el mundo para pasar desde el superficial estadio estético hasta los compromisos que llevan consigo el estadio ético y el religioso. Heidegger, por acercarnos más a nuestros días, subraya la resistencia que el hombre del «se» —«se dice», «se piensa», «se sabe»—, diluido en el anonimato, opone para salir de la masa y enfrentarse consigo mismo. Y Horkheimer, no obstante su militancia atea y marxista, diagnostica la situación con gran vigor: cuando se suprima la dimensión teológica de nuestra cultura —viene a decir—, desaparecerá del universo lo que llamamos «sentido»; sin duda, se multiplicará la actividad, pero en el fondo será como un ir y venir sin dirección ni significado, que acabará por sumir al hombre en un profundo aburrimiento; hasta que un día, la auténtica filosofía se considere también una práctica pueril... y termine por desaparecer.

Con todo, y consciente de lo parcial del diagnóstico, voy a exponer inicialmente la explicación ofrecida por Pascal, allá por el siglo XVII, que en esencia corresponde a las que presentan los autores antes citados y bastantes de los expertos actuales.

Como estamos todavía en los comienzos de nuestro escrito, pido que se me conceda contextualizar el asunto apelando a un acontecimiento típico del momento en que vivimos: la agitación nocturna itinerante conocida como «movida». Goza ésta de una actualidad perenne, aunque sólo cada cierto tiempo salte a las páginas de los periódicos, se meza en las ondas de la radio y acapare la atención de los intelectuales televisivos. Son los jóvenes quienes la traen a primer plano, de manera sistemática, cada siete días.

Pues, en efecto, se trata de un fenómeno juvenil. Pero que acaso no constituya sino la traducción de situaciones semejantes que aquejan a los adultos. Con características propias, aparentemente rebeldes y más aparatosas, pero con unos motivos de fondo muy similares a los de sus mayores. De ellos, quizá, los han aprendido. En concreto, como presagiara Horkheimer, debajo de las manifestaciones externas de la movida nos topamos con una de las plagas más devastadoras de nuestro siglo: el aburrimiento, en sus dimensiones más íntimas, conocido también como vacío existencial, ausencia de proyecto vital o falta de sentido... y causa inmediata e inesquivable de infelicidad.

Sobre ese hastío escribió páginas inolvidables, hace ya más de cien años, Søren Kierkegaard. A él, y considerándolo como la principal frustración moderna, ha consagrado Viktor Frankl el capítulo VI de «Ante el vacío existencial». Y en otro contexto, el fundador de la logoterapia resume: «El problema de nuestro tiempo es que la gente está cautivada por un sentimiento de falta de sentido, [...]

acompañado por una sensación de vacío [...]. Nuestra sociedad industrial está preparada para satisfacer todas nuestras necesidades y nuestra sociedad de consumo incluso crea necesidades para satisfacerlas después. Pero la más humana de todas las necesidades, la necesidad de ver el sentido de la vida de uno mismo, permanece insatisfecha. La gente puede tener bastante *con qué* vivir, pero con más frecuencia que con menos, no tienen nada *por lo que* vivir»[10].

A su vez, Albert Camus, en *La chute*, deja constancia de lo que da de sí una existencia epidérmica que sólo pretende huir del tedio: «No puedo soportar el aburrirme y no aprecio en la vida más que las diversiones [...]. Vivía, pues, sin otra continuidad que aquélla, día a día, del yo-yo-yo... Me deslizaba así por la superficie de la existencia, en cierto sentido sobre las palabras, pero nunca en la realidad. ¡Todos esos libros apenas leídos, esos amigos apenas queridos, esas ciudades apenas visitadas! Hacía lo que hacía o por aburrimiento o por distracción»[11].

En esencia, el diagnóstico de Camus se concentra en la curiosa construcción lingüística del «yo-yo-yo». Trasciende por tanto las explicaciones que pretenden derivar el hastío contemporáneo del desarrollo de la técnica, de la creación de nuevos y siempre crecientes y más alambicados espacios de ocio, etc. Nada de eso existía en los tiempos de Kierkegaard con las proporciones que hoy ha adquirido, y nadie como él ha sabido captar el núcleo del asunto: *el aburrimiento*, sostiene con acierto, *no es más que el corolario existencial del egocentrismo* («yo-yo-yo»). La diagnosis es poco menos que definitiva: cuando uno gira sólo en torno a sí, a un yo desierto pero obsesivo, la realidad pierde consistencia, se torna irrelevante, no atrae ni resulta capaz de gratificarnos: no es digna de atención. Y entonces se buscan distintas compensaciones, más o menos bárbaras, pero aptas para hacer vibrar de manera inmediata nuestro «yo»: comida, bebida, tele, viajes, sexo, alcohol, droga, éxito, celebridad...

Diversión-aburrimiento, por tanto, pero profundos y serios, casi cósmicos. En los tira y afloja entre padres e hijos, cuando éstos comienzan a plantear la necesidad de volver a casa con el alba o a altísimas horas de la madrugada, si los padres se atreven a inquirir el porqué de semejante exigencia, el hijo o la hija, aburridos a causa de su repliegue sobre sí mismos, responderán de manera casi mecánica: porque «tengo derecho» a divertirme. Y el padre o la madre apenas si encontrarán nada substancioso que oponer, porque quizás también ellos consideren como uno de sus derechos básicos, cuando no como meta de su vida, el divertirse.

Estamos, según anunciaba, ante una de las categorías fundamentales de Pascal: la «di-versión» (del latín «de-vertere», «enderezar hacia otro lado la propia atención»). Término de la misma hondura existencial que el aburrimiento a que

10. Viktor FRANKL, «The Meaning of Love», IX Congreso Internacional sobre la Familia, Organización Mundial de la Familia, sept. 1986, impreso en *Ninth International Congress for the Family: The Fertility of Love*, París, Fayard 1987, p. 39

11. Albert CAMUS, *La Chute*, Gallimard, París 1989, pp. 55 y 64.

se opone, y con el que el genio francés no quería tanto indicar los momentos de reposo y distracciones que todos necesitamos, sino *cualquier ocupación en la que el hombre se sumerge para no enfrentarse con su vacío interior ni con el problema inquietante de su existencia*. Desde semejante perspectiva, también el quehacer profesional, la política, los negocios, los agotadores periplos por Internet, todo lo que hacemos, pueden vivirse como «di-versión».

«Por eso —escribió Pascal, y dejo al lector la traducción de sus ideas a términos actuales— el juego y la conversación de las mujeres, la guerra, los grandes empleos, están tan solicitados. No porque ahí se encuentre la felicidad, ni porque uno se imagine que la verdadera dicha sea [...] correr tras una liebre que, si nos la ofrecieran en el mercado, la rechazaríamos. No es este uso suave y apacible y que nos deja pensar en nuestra condición lo que se busca, [...] sino el ajetreo que nos impide reflexionar y nos di-vierte. Razón por la que se ama más la caza que la presa. De ahí viene que los hombres aprecien tanto el ruido y el alboroto; de ahí que la prisión sea un suplicio tan horrible; de ahí que el placer de la soledad resulte algo incomprensible [...]. Eso es todo lo que los hombres han podido inventar para ser felices; y los que, haciendo en esto de filósofos, creen que el mundo es muy poco razonable al pasarse todo el día corriendo tras una liebre que no aceptarían como regalo, apenas conocen nuestra naturaleza. Pues dicha liebre no nos protegerá de la muerte y de las miserias que nos rodean, pero la caza», al divertirnos, «sí nos protege de ellas» [12].

Desolación de Pascal: «¡Eso es todo lo que los hombres han podido inventar para ser felices!». Un magno y trágico juego para entretenerse ilusoriamente día tras día y no mirar hacia dentro. Un grandioso y complicado pasatiempo con un precio muy alto: la fuga de sí mismos. Haciendo de la di-versión oficio, el hombre se desembaraza de su destino, abdica de la propia grandeza y se diluye en las situaciones y en las realidades exteriores. «La única cosa que nos consuela en nuestras miserias —advierte Pascal con su despiadada y un poco amarga pero certera lucidez— es la "di-versión", que, sin embargo, es la mayor de todas nuestras miserias. Porque es ella la que nos impide principalmente pensar en nosotros mismos» [13], poseernos.

Y comenta Savagnone: no es menester un esfuerzo excesivo para trasladar a hoy la actitud aquí descrita. Ya se trate del trabajo o del tiempo libre, lo que alguno de nuestros contemporáneos teme por encima de todo es el momento en que alrededor suyo se apaga el rumor ensordecedor que lo ha acunado durante la jornada... y se queda a solas con el silencio.

Por eso, cuando sale de la fábrica o de la Facultad o del despacho, no busca sino algo que «hacer»: se hunde en la algarabía de un bar superpoblado o de una

12. Blaise PASCAL, *Pensamientos*, ed. Léon Brunschvig, París 1914, nº 139. (La traducción es del autor).
13. *Ibídem*, nº 171.

discoteca, y un poco más tarde, al llegar a casa, se deja arrullar por el televisor... para acabar yéndose a dormir entre las ondas de la cadena radiofónica favorita. Incluso en el coche tiene miedo de quedarse demasiado solo y se apresura a encender la radio o echa mano del móvil. Y cuanto más vehemente el vacío, mayor la cantidad de ocupaciones en las que se refugia para no tener tiempo de pensar.

La disyuntiva entre trabajo y diversión (que es sólo una posibilidad, y no imprescindible, del necesario descanso) resulta tremendamente reveladora de los problemas de fondo que afectan a nuestra época: «Uno de los grandes peligros de hoy —expone Alice von Hildebrand con categorías fácilmente asimilables a las que vengo utilizando— es plantearse una falsa disyuntiva: o trabajo o diversión. Mucha gente vuelve a casa tan agotada que sólo tienen un deseo: estirar las piernas y descansar (lo que suele significar ver la televisión). Pero esta alternativa —trabajo o diversión— deja fuera lo más importante: *nuestra relación con las personas*», lo único que nos podría llevar a trascender el prosaísmo y el tedio. «Qué triste y empobrecida queda una vida en la que esclavizarse y descansar son los únicos polos de la existencia» [14].

Por lo demás, como manifestaciones que son de la única actitud de fondo de la «di-versión», trabajo y descanso tienden a asumir formas cada vez más semejantes. El frenético movimiento de la oficina o de las clases, bibliotecas y cafeterías masificadas en la Universidad no son muy distintos del hormigueo de una playa o una piscina repletas de bañistas o de una plaza pública tomada por la juventud en las horas negras del fin de semana; el tráfico caótico de los días laborables no hace sino trasladarse, en los festivos, a las autopistas que conducen a las playas y demás lugares de recreo. Y así todo lo demás. Siempre la misma ansia, idéntica prisa, igual tensión en relación con las personas y las cosas.

Apenas nos descuidamos, aparecemos inmersos en una porción de humanidad que se agita, se angustia, se exalta en una carrera hacia metas que, una vez alcanzadas, dejan insatisfechos y desilusionados, nuevamente inquietos, deseosos de lograr otros objetivos. Como el cazador al que no le gusta la liebre y que, después de tanto esfuerzo por rastrearla y matarla, la tira sin disimulo para buscar otra distinta [15].

c) *La existencia anónima*

Tal vez una ulterior profundización en nuestro tema podría realizarse a la luz de lo que ha venido a llamarse la existencia anónima. El principal inspirador de este tipo de disquisiciones es, sin duda, Søren Kierkegaard. Él, como sabe-

14. Alice VON HILDEBRAND, *Cartas a una recién casada*, Palabra, Madrid 1997, p. 155. (La cursiva es del autor).

15. Cfr. Giuseppe SAVAGNONE *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., pp. 19 ss.

mos, hizo de la contraposición entre «singular» y masa la clave de todo su pensamiento y de su entera existencia y función en la vida; y arrastrado por su incontenible pasión religiosa, dejó escrito: «“El singular”: con esta categoría se mantiene en pie o cae la causa del cristianismo [...]. A cada hombre que pueda situar bajo la categoría de “singular”, me comprometo a convertirlo en cristiano; o mejor, puesto que uno no puede hacer esto en lugar de otro, le garantizo que lo será» [16].

Con todo, y con un deje de injusticia, pues Heidegger raramente reconoce la deuda conscientemente contraída con el Sócrates danés, acudiremos a las reflexiones de este pensador alemán contemporáneo, limitado gravemente en otros puntos, pero lúcido en el que ahora nos interesa. El interrogante que le plantearemos es el que nos está sirviendo de hilo conductor desde hace un rato: ¿por qué los hombres, y más en concreto los de la última centuria, tienen miedo a la filosofía?

La respuesta no se aleja mucho de la de Pascal, aunque las categorías que Heidegger emplea resultan diversas y acaso más punzantes. Al decir del filósofo de Friburgo, la mayor parte de los hombres vive una vida anónima, adocenada, *en la que falta el valor para soportar el riesgo de ser uno mismo*. Es el reino del «se», de la forma impersonal. Uno no se atreve a decir «yo», sino que se mimetiza dentro de la masa sin rostro que le da seguridad. «Nos divertimos como la gente *se* divierte; leemos, vemos y juzgamos de literatura y de arte como *se* ve y *se* juzga [...], encontramos “escandaloso” lo que *se* encuentra escandaloso» [17].

A menudo podemos verificar la verdad de esta denuncia: modos homogéneos de di-vertirse, de enfocar los problemas que afectan a un país o una región y a las relaciones entre las personas y entre los sexos, de atenerse a la opinión establecida... Y lo curioso es que no sólo lo testimonian los que antaño solíamos llamar «conformistas» y hoy «retrógrados», «conservadores» o «integristas», sino también el estilo de los otros, de los «anticonformistas», «rebeldes» o «progresistas»: de los que parecen no estar de acuerdo ni siquiera con la más mínima adquisición transmitida por sus mayores. Es más, justo entre estos últimos el dominio de las modas, de las insoslayables frases hechas, de los reiterativos comportamientos rituales, se suele manifestar con más énfasis, e impresiona sobremanera, por cuanto va acompañado de la ingenua certeza de estar desafiando a una sociedad que, de hecho, sin ellos saberlo, los ha sometido a sus leyes (en definitiva, y simplificando un poco, a las reglas del consumo, a los juegos de poder, al status quo establecido).

De esta manera, prosigue Heidegger, se escapa de entre las manos el auténtico problema, el de saber asumir la responsabilidad de nuestra condición de se-

16. Søren KIERKEGAARD, *Diario*, VIII 1 A 482.
17. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 13ª reimp. 1980, p. 143. (En ésta, como en las restantes citas de *Ser y tiempo*, el autor ha retocado levemente la traducción).

res *libres*. La incapacidad de elegir es una nota constante de los hombres del «se». Y es que en la elección, como ejercicio de la libertad *tomada en serio*, nos lo jugamos todo, en el tiempo y fuera de él. En conformidad con lo que explicara Kierkegaard, «la decisión arranca al hombre de lo temporal y le inserta en lo eterno, ya que su elección le acompaña siempre. La libertad crea definitividad y, por ende, eternidad. Seremos eternamente lo que ahora decidamos ser» [18].

Como esto apabulla e incluso aterra, el individuo se engolfa cómodamente en los terrenos de lo impersonal. «*Se*» camina hacia adelante dejándose conducir por el flujo mudable de lo que todos los demás hacen, piensan, dicen, descargando en ellos la responsabilidad de lo que nosotros mismos somos: «El *se* [...] puede responder con ligereza de todo porque no hay "nadie" que pueda ser llamado a rendir cuentas [...]. Cada uno es "los demás", nadie es él mismo» [19].

En el hombre de la existencia anónima, dominada por el «se», *se esfuma sin remedio el pensamiento*. Como consecuencia, la palabra degenera en «charlatanería», «parloteo» o «cháchara», el interés por el mundo que nos rodea en «curiosidad», la sosegada comprensión de las cosas en «equívoco».

En el «parloteo», como podemos comprobar con frecuencia a través, por ejemplo, de las noticias y debates que nos propician los medios de comunicación, «lo que cuenta es que prosiga el discurso». Las palabras, que deberían servir para expresar la realidad, se convierten en su sustituto: «las cosas son así porque así se dice» [20]. De esta suerte, la exposición de un tema no es ya el modo de acercarse verdaderamente a él, sino que se convierte en un cerrarse a aquello mismo de que se habla, una manera de banalizarlo y de vaciarlo de su riqueza: cuando, pongo por caso, se ha conseguido que durante unos cuantos lustros «se hable» del aborto o de la homosexualidad o de la igualdad de la mujer o de las razas o de las distintas religiones, la naturaleza real de estos problemas pasa a un segundo plano, y se empieza a disertar exclusivamente sobre las opiniones dominantes y domesticadas, encasilladas por lo común como de «izquierdas» o de «derechas», como «progresistas» o «conservadoras». *Pero la cosa en sí, la realidad, deja de tener relevancia y no sirve como argumento*.

En cuanto a la «curiosidad», casi nadie «se toma el cuidado de ver para comprender lo que ve [...], sino que sólo se preocupa de ver. Busca lo nuevo exclusivamente como un trampolín para otra cosa nueva [...]. Por eso, la curiosidad se caracteriza por una típica incapacidad para detenerse en aquello que se presenta. Huye de la contemplación serena, dominada como está por el nerviosismo y la excitación que la empujan hacia la novedad y el cambio» [21]. El *zapping*, el *flip-*

18. En Eusebi COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* Herder, Barcelona, vol. III, 1990, pp. 54-55.
19. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., p. 144.
20. *Ibídem*, p. 188.
21. *Ibídem*, pp. 191-192.

ping o el *grazzing*, y los viajes interminables por «la red», serían tal vez el paradigma más certero de ese insufrible afán de novedades al que, no sin cierta amargura, apelaba ya San Pablo en el Areópago de Atenas.

Y, en efecto, en un mundo donde los hombres se ven bombardeados por todo tipo de estímulos sensoriales, la atención pasa frenéticamente de uno a otro, sin saber detenerse para intentar penetrar en el sentido de ninguno de ellos. Artículos ilustrados de periódicos y revistas, imágenes televisivas, vallas publicitarias, efigies de Internet, todo es «recorrido» por una mirada tanto más ávida cuanto menos capaz, en el fondo, de acoger verdaderamente la realidad.

De este modo, nace el «equívoco»: «Parece que se ha comprendido perfectamente todo, que se lo ha aferrado y expresado, pero en realidad no es así» [22]. Durante años se vive en una concreta situación, con ciertas personas, seguros de que ése es nuestro sitio, de que nuestras amistades efectivamente lo son, satisfechos por lo que le hemos ido arrancando a la existencia. Después, tal vez a causa de un incidente banal, esta ilusión «de una vida verdaderamente "vivida"» [23] se desvanece de golpe y porrazo y se revela en su auténtica faz: precisamente un «equívoco», una mentira en la que uno se ha refugiado para librarse de la verdad. El caso más tristemente esclarecedor es el de los matrimonios que se rompen de un día para otro; hasta el momento del desastre, y en el propio decir de los protagonistas, todo «marchaba perfectamente» en el hogar, justo porque cada uno de los cónyuges no hacía sino «lo que *se* debe hacer», según la opinión establecida, para que la vida en pareja sea dichosa; de pronto, a veces por un detalle de mínima importancia, lo que antes era una existencia cuasi celestial (¡lo tenía que ser!: «hay que imaginar a Sísifo feliz», escribió Camus), se transforma en un infierno.

Parloteo, curiosidad, equívoco, di-versión, inmersión frenética en lo mudable con el fin de evitar el encuentro consigo mismo. Conviene no olvidar que el análisis de todo ello responde a una pregunta clave: ¿por qué el hombre de hoy repudia el pensamiento filosófico? Carlos Llano nos ofrece un conjunto de sugerencias que resumen, ahondan y amplían lo anteriormente tratado, y que muy bien podían ir cerrando esta *Presentación*. En el «fenómeno de la sociedad impersonal —explica—, se da un claro predominio del *facere* sobre el *agere*, términos para los que el castellano no nos ofrece una traducción fácil. Hay una preponderancia del hacer cosas exteriores —desde autopistas hasta ordenamientos jurídicos, desde presas hasta sistemas políticos— con abandono de esa otra acción interior —el *agere*— que me configura a mí mismo como persona, que me acuña individualmente, destacándome a mí solo, a despecho de toda la relación masiva y despersonalizante que la sociedad impersonal pudiera ejercer sobre mí. Esa acción interna, que me convierte en algo único e irrepetible en el mundo, como responsable que soy de un destino propio, de una vocación personal a la

22. *Ibídem*, p. 193.
23. *Ibídem*, p. 192.

que ningún otro ser humano puede contestar por mí y que, por ello mismo, yo no puedo transferir a ningún otro, tiene su punto de arranque en la vigorización de mi conciencia personal, y es por ello por lo que mi vida adquiere un perfil propio y genuino que los demás no podrán imitar.

»La preponderancia del *facere* sobre el *agere*, la inclinación hacia las grandes realizaciones objetivas con demérito de mi vida interior, fue anunciada por San Agustín, con palabras que tal vez no encuentren mejor contexto que nuestra presente sociedad impersonal: tal parece —decía el de Hipona— que el bien del hombre consistiría en hacer buenas las cosas —la maravillosa perfección de nuestros artefactos—, con excepción de sí mismo [...]. Progresamos, es cierto, en nuestra civilización externa, al tiempo que retrocedemos en nuestra vida interior personal» [24].

De esta suerte, partiendo de las observaciones sobre la «di-versión» realizadas por Pascal, hemos llegado, con el análisis de Heidegger respecto a la existencia anónima y con los comentarios que lo han acompañado, a comprender un poco mejor el rechazo de la filosofía por parte del hombre de bastantes épocas, y del hombre contemporáneo en particular. Todavía, ya en la sección temática, añadiremos algunos motivos esclarecedores de semejante repulsa.

24. Carlos LLANO, *Los fantasmas de la sociedad contemporánea*, Trillas, México 1995, pp. 17-18.

PARTE I

LÍNEAS HISTÓRICAS

Capítulo I

Breve panorama de la concepción de la filosofía en la historia

Tal vez incluso esté de más aclarar que el presente capítulo no pretende ofrecer una visión completa de las concepciones de la filosofía a lo largo del pensamiento occidental. Para eso existen las *Historias de la filosofía*. Su propósito, más modesto pero a la par más acorde con la naturaleza de una *Introducción*, es el de iluminar, mediante algunos casos representativos, la visión de la filosofía que se ha venido exponiendo y que se tornará más explícita y precisa en capítulos sucesivos. Ello no equivale a excluir del horizonte los modos de entender el filosofar que no concuerden con el hasta ahora esbozado. Al contrario, a través de ellos, y tal vez por contraste, se intentará dejar más clara la naturaleza de lo que cabría llamar *Seinsphilosophie* o filosofía del ser, que recorre, con múltiples variantes, toda la historia del pensamiento, desde nuestros antepasados jonios hasta el momento actual.

Además, al presentar este breve panorama, se acentuarán voluntariamente determinados aspectos del quehacer filosófico, dejando en sordina los que serán tratados en capítulos sucesivos y, de manera prioritaria, en el II.

1. Filosofía, mitos y religión

Las palabras de Heidegger que de inmediato citaremos pretenden ponernos en guardia a la hora de abordar el tema del origen histórico del filosofar en su sentido más propio: ¿cuándo, por qué y cómo surgió esa realidad que, a lo largo de unos veinticinco siglos, ha sido calificada como «filosofía»?

Desde hace decenios se ha venido afirmando que el nacimiento de la filosofía coincide en esencia con el paso del mito al *logos* o, si se prefiere, con la sustitución del primero por el segundo. Heidegger, por el contrario, advierte: «*Mythos* y *logos* de ninguna manera entran recíprocamente en conflicto en el ámbito de la filosofía, como cree la historiografía corriente [...]. Pensar que el *mythos* ha sido destruido por el *logos* es un prejuicio de la historiografía y de la filosofía».

El asunto ha sido tratado con especial competencia por Josef Pieper, atendiendo de manera prioritaria al sentido de los mitos en la filosofía de Platón, que es sin duda el autor en que la relación entre unos y otra resulta más patente. En las páginas que siguen vamos a exponer algunas de las ideas de este pensador alemán, una vez que han sido contrastadas con investigaciones posteriores respecto al mismo problema.

a) *El significado del término*

Antes que nada resulta oportuno esclarecer qué se entiende por «mito» en el presente contexto, que es el de su relación con el surgir de la filosofía. Y, para hacerlo, conviene pasar revista a otros significados, tal vez hoy más usuales.

Actualmente, la palabra «mito» se ve acompañada de una connotación casi consubstancial, que no está de acuerdo con la acepción estricta a la que desde hace unos momentos venimos apelando. Hoy, además de referirse a algo en cierto modo grandioso, extraordinario, fuera de lo común y a veces emblemático, los mitos encierran una apelación expresa a lo utópico o, mejor todavía, a algo fantástico, irreal y, en definitiva, *carente de verdad*. En el presente, al hablar de un mito solemos indicar una historia, pero dando a este vocablo el significado concreto con que lo utilizamos en frases del estilo: «no me vengas con historias, o con cuentos, o con chismes».

En las civilizaciones antiguas y, más concreto, en la griega, el mito tenía también ese significado de cuento, narración más o menos poética pero falsa, fábula, crónica fantasiosa y llena de detalles imposibles, etc. Pero, junto a todo ello, se daba también otra acepción del término, *la única que tiene que ver con el surgir de la filosofía*, en que, muy al contrario, la esencia del relato consistía en *comunicarnos una verdad* de tan alto valor y trascendencia respecto a nuestras capacidades ordinarias, tan sublime, que no cabía expresarla más que de manera *simbólica*.

Atendiendo a esta característica, Pieper ha podido afirmar tajante: «Platón atribuye siempre a los relatos míticos en su acepción más cabal una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda»[1].

b) *Los auténticos mitos*

El objeto del presente epígrafe resulta bastante claro: lo que se acaba de afirmar sobre la «verdad» intocable de los mitos sólo puede aplicarse a los «verdaderos» mitos, a los calificados como mitos *en sentido estricto*.

1. Josef PIEPER, *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona 1984, p. 19.

No todo lo que en Platón solemos nombrar con este término merece entrar en el ámbito de los auténticos mitos. Sin ir más lejos, y por más que pueda asombrar, el tan conocido «mito» de la caverna, quizá la más famosa de las alegorías narradas en los *Diálogos*, quedaría excluido de tal categoría.

Entre otros, para que algo pueda recibir la denominación de mito en su sentir más propio, es necesario que cumpla con los dos siguientes requisitos:

• Todos los legítimos mitos *gozan de un significado religioso*, por cuanto expresan a su manera, y en el sentido más lato de la expresión, algo acerca de *las relaciones entre hombres y dioses*. Cualquier narración que no incluya este elemento, por estar situada exclusivamente «dentro» del mundo en que habitamos y referida por ejemplo al comportamiento de un individuo en la sociedad —como el famoso relato del *Anillo de Giges*—, no puede ser reputada como mito genuino: «Las historias míticas en su acepción más propia se desarrollan [...] entre el "aquí" y el "allí", entre la esfera humana y la esfera divina. Tratan de la acción de los dioses en la medida en que tal acción afecta al hombre, y de la acción de los hombres en tanto que se refiere a los dioses»[2].

• Además, entendiéndolo de forma todavía más precisa, y siempre en ese contexto dioses-criaturas, el mito suele estar referido a *los orígenes* o *al destino final* del hombre o del conjunto del universo. Si tenemos en cuenta esta segunda condición, esencial para la constitución del mito, los que quedan en la obra de Platón, entre la multitud de fábulas que en ellas se nos cuentan, resultan relativamente pocos. A saber, «la historia, referida en el *Timeo*, en torno a la creación del mundo; el relato del *Banquete* acerca de la forma originaria y la caída del hombre, latente en el discurso de Aristófanes; y, ante todo, los mitos escatológicos sobre el más allá, el juicio y el destino de los muertos, que aparecen al final del *Gorgias*, de la *República* y del *Fedón*»[3].

En consecuencia, al relacionar los mitos con el surgir de la filosofía nos estamos refiriendo *de forma excluyente* a las narraciones que cumplen las dos condiciones recién mencionadas. Los relatos ajenos a semejante contexto alejarían nuestro análisis de la auténtica naturaleza del problema que se intenta desentrañar.

c) *La verdad de los mitos*

Situados ya en la esfera de los auténticos mitos, la pregunta surge inmediata: ¿en qué sentido cabe atribuirles un valor de verdad? O, jugando un poco con las palabras: ¿por qué y hasta qué límite es lícito sostener que los «verdaderos mitos» son «mitos verdaderos», capaces de comunicar una *verdad*?

2. *Ibídem*, pp. 19-20.
3. *Ibídem*, p. 28.

También en este extremo, el desarrollo de la filosofía y la cultura en los últimos siglos ha embrollado un tanto la cuestión, haciendo más problemática la respuesta. De todos es sabido que hace algunas centurias la filosofía sintió como vergüenza de sí misma, al comparar la aparente ineficacia de sus descubrimientos con los logros innegables que ofrecía a la humanidad la precisión de lo que, de un tiempo a esta parte, se llamaron ciencias «exactas», «positivas», «experimentales»... A la vista de tal contraste, más aparente y de superficie que real, algunos filósofos se propusieron construir una filosofía inédita que pudiera competir en eficiencia y rigor con esos otros saberes. Para alcanzarlo, de manera sucesiva a lo largo de la historia, fueron tomando como modelo justo la ciencia que en un momento concreto estaba más en boga: matemáticas, física newtoniana, sociología, psicología...

El resultado final de ese proceso, en el que habría que incluir no pocas excepciones, fue la elevación de la «verdad científica» a exclusivo saber auténtico, y la eliminación de otros tipos de conocer, entre los que se contaban la filosofía y la teología. Estos últimos dejaron de considerarse modos válidos de acceder a la realidad, para conceptuarse más bien como opiniones, posturas subjetivas y no comunicables, fantasías con más o menos influjo en la propia vida..., pero en ningún caso como conocimiento fidedigno, como «verdad». Todo lo que no estuviera avalado por un estricto y exactísimo rigor lógico y/o no fuera susceptible de comprobación experimental, dejó de existir como procedimiento aceptable para conocer el mundo y actuar sobre él y para regir la propia existencia.

Frente a lo que sucedía en los mejores momentos del saber clásico, en los que cada realidad determinaba el procedimiento más apto para acceder a ella, acabó por consolidarse la idea de que para conocer existía un único método válido, ya se tratara de elevarse hasta Dios o penetrar en el alma humana espiritual, describir el mapa de nuestros sentimientos, analizar el lenguaje, clasificar las especies animales y vegetales, medir y cuantificar la energía, etc. Junto a la llamada «verdad científica» se daba una única posibilidad: la de lo falso o, por lo menos, in-significante desde el punto de vista cognoscitivo. Y como la ciencia lógico-experimental sólo puede aplicarse con rigor a determinados ámbitos de lo corpóreo, cuanto excedía ese dominio terminó por declararse incognoscible.

Todo esto tiene mucho que ver con la interpretación que se ha venido dando de la filosofía clásica y, de manera muy particular, con la cuestión que ahora nos ocupa. Como recuerda Pieper, «el callejón sin salida de ese racionalismo está en que para él no parece darse más que la simple fantasía fuera de la "afirmación científica", y no una tercera realidad, que no sea ni una cosa ni la otra, como es *por ejemplo* el mito» [4].

Las adquisiciones más interesantes del pensamiento contemporáneo facilitan, sin embargo, la concepción del mito genuino en cuanto narración dotada de verdad. En efecto, los esquemas de cierta escolástica y de buena parte de la mo-

4. *Ibídem*, p. 41. (La cursiva es del autor).

dernidad habían acabado por consagrar como único procedimiento filosófico el de la «demostración lógico-deductiva estricta», algo muy próximo al racionalismo; pero hoy se han recuperado, como modos de expresión e indagación también válidos, otros procesos menos rígidos: la hermenéutica gadameriana, la «nueva retórica» de Perelman o el amplio movimiento de «filosofía práctica», a los que después aludiremos. De resultas, no se rechaza de plano la posibilidad de que el grupo de verdades con alcance existencial, que influyen en la vida humana, en lugar de tener la «estructura del "contenido objetivo"», posea «más bien la del suceso, y que en consecuencia no se pueda captar adecuadamente justo en una tesis, sino en una *praxeos mimesis*, en la "imitación de una acción", para decirlo con el lenguaje de Aristóteles o, lo que es lo mismo, en una "historia"»[5].

Además, semejante narración no debe por fuerza interpretarse según los cánones de lo que, de un tiempo a esta parte se viene concibiendo como inflexible y científica «verdad histórica». O lo que es lo mismo, los eventos expuestos no tienen que haber sucedido exactamente como se narran, de manera similar a como «el creyente cristiano no tiene por "realidad histórica" ni el relato bíblico de la creación ni tampoco el relato sobre el paraíso, y sin embargo está persuadido de que en tales historias se dice algo intangiblemente verdadero»[6].

Con otras palabras: cuando nos referimos a la verdad de los mitos escatológicos, igual que cuando hablamos hoy de la poesía más profunda y genuina y de otras manifestaciones del espíritu humano, nos enfrentamos con «la verdad del lenguaje simbólico», y no con la desnuda e inflexible verdad «lógica»; pero esto no obsta para que se trate «abiertamente de una verdad». Según ejemplifica de nuevo Pieper, «hasta la exposición más ortodoxa de las parábolas bíblicas (el banquete de bodas, la viña, la higuera, etc.) tiene que decir lo mismo» que afirmamos al hablar de los mitos: cabe que «"exactamente así" no ocurran las cosas; pese a lo cual es muy cierto que podemos arriesgarnos a vivir y morir de acuerdo con ello»[7]. Nadie duda de que las enseñanzas transmitidas por las parábolas citadas, y por muchas otras del mismo calibre, nos dan a conocer una verdad profunda y de inmenso alcance a la hora de orientar nuestra vida, aun cuando los detalles con que se adorna, e incluso la misma «historia» narrada no haya tenido que suceder en la realidad.

De esta suerte, ampliando el estrecho concepto de verdad transmitido por el racionalismo y por el cientificismo, podemos descubrir que el genuino mito no es algo que deba desaparecer para dejar paso a la construcción racional y verdadera, sino que se complementa con esta última y es irreducible a ella, al expresar una enseñanza que trasciende la explicación puramente racional. Por eso, resulta preciso «corregir la representación habitual que separa demasiado tajantemente la

5. Cfr. *ibídem*, pp. 14-15.
6. *Ibídem*, p. 55.
7. *Ibídem*, pp. 59-60.

conceptualidad filosófica y la verdad mítica. Platón en cualquier caso ha entendido *la incorporación de la tradición sagrada del mito como un elemento y hasta quizá como el acto supremo del quehacer filosófico*. Tanto en el *Gorgias* como en la *República* el mito escatológico se emplea como el argumento supremo y decisivo, después de que la pura especulación racional ha llegado a su límite propio». Como algo que, al igual que al soldado «que vuelve a la vida en la pira mortuoria, "podría también salvarnos a nosotros, si creemos en ello" [*República*, 621 c 1]»[8].

d) *El origen divino de los mitos*

Mitos en sentido estricto, como los de Platón hasta aquí aludidos, abundan en las culturas primitivas. Y en bastantes de éstas, tal como acaba de sostener Sócrates, se «cree» en ellos. Lo cual presenta un especial interés a la hora de determinar, de acuerdo con esas tradiciones, el origen de semejantes verdades.

En los *Diálogos* platónicos resulta evidente, cada vez que se pone un mito en boca de un narrador, que éste lo cuenta como algo que a su vez le ha sido comunicado, del que el personaje en cuestión *ni es autor* ni se encuentra capacitado para añadir, suprimir o modificar *nada esencial*. En el fondo, lo que avalora tales «historias» es justo su transmisión desde tiempos inmemoriales. Por eso, tanto Platón como Aristóteles, al referirse a verdades de este género, utilizan a menudo una expresión con la que pretenden dar por zanjada la prueba de su veracidad: a saber, que esos relatos *proceden de «los antiguos»*.

Pero todavía hay más: hablando con rigor, el contenido último de los mitos exige credibilidad porque, en fin de cuentas, por un procedimiento que nunca se torna explícito, «los antiguos» recibieron esas enseñanzas de los mismos dioses. Así lo expresa el siguiente texto del *Timeo*: «Como el hablar de las cosas divinas está por encima de nuestras fuerzas, debemos creer a quienes en tiempos pasados tuvieron noticia de las mismas y que podrían llamarse descendientes de los dioses, obteniendo de sus antepasados su seguro conocimiento. Y no nos está permitido negar la fe a los hijos de los dioses, aunque su enseñanza pueda no ser verosímil ni demostrable de modo cierto»[9].

Existe una gran semejanza *de fondo* entre los principales mitos escatológicos y lo que enseña la fe cristiana: que después de la muerte existe otra vida en la que cada persona, según el tenor de su existencia en este mundo, recibirá un premio o un castigo, y otras cuestiones similares. Como también la hay en las sentencias más hondas de las culturas tradicionales y en la sabiduría que contienen los libros sapienciales de la Biblia. Y esto ha llevado a más de un autor a postular una *revelación primitiva* de Dios a los hombres, cuyo contenido preciso

8. *Ibídem*, p. 67. (La cursiva es del autor).
9. PLATÓN, *Timeo* 40. (La cursiva es del autor).

éstos habrían ido perdiendo o desfigurando con el pasar de los siglos. Sea de ello lo que fuere, el caso es que quien los utiliza afirma sin vacilaciones el origen divino de los auténticos mitos y, por tanto, la verdad que contienen y a su modo expresan. Lo cual, a su vez, contribuye a establecer *la índole central que tales mensajes ocupan en el conjunto de la doctrina de los filósofos*. Lejos de constituirse, pues, como algo ajeno al pensamiento racional, que vendría superado y sustituido por el genuino *logos*, los mitos representan una fuente de conocimiento perfectamente compatible con el pensar filosófico, germen de muchos de sus desarrollos y de la resolución de los problemas más arduos.

Lo confirma Savagnone: «en definitiva, la filosofía helénica vive y progresa en el contexto de una tradición viva que encuentra en el patrimonio religioso su reserva de verdad y de valores. La "sabiduría del dios", de la que hablaba Platón, no señala sólo el límite del filosofar, sino que es su horizonte o punto de referencia. Sin perder su respectiva identidad, filosofía y mito se encuentran y se sostienen mutuamente en el intento de iluminar, desde ángulos bastante distintos, los contornos de la misma realidad» [10].

* * *

La recuperación del significado genuino de los auténticos mitos resulta de gran importancia para comprender la filosofía, sobre todo después de que varios siglos de racionalismo se han empeñado en sostener una supuesta incompatibilidad entre las verdades divinamente reveladas (en concreto, las que enseña la fe cristiana) y el ejercicio cabal de nuestro entendimiento. Por el contrario, desde los mismos orígenes la especulación filosófica concibió la inspiración divina como ayuda esencial para su propia tarea. Los primeros filósofos griegos nunca pretendieron *sustituir* lo que enseñaban «los antiguos» por un conocimiento basado de modo exclusivo y excluyente en el poder de la razón del hombre, autónoma y soberana. Ejercieron ese poder con la confianza de comprender la naturaleza de las cosas, sin duda, pero sin pretender en ningún caso un conocimiento exhaustivo *que hiciera vano* el auxilio que les venía de lo alto.

Nos encontraremos con el mismo planteamiento y con una solución semejante al estudiar, en el seno de la cultura cristiana, las relaciones entre fe y razón. Y entonces se harán las puntualizaciones oportunas, que acaben de perfilar lo expuesto en este parágrafo.

2. Surgimiento y madurez de la filosofía en Grecia

Prescindamos de la cuestión, todavía controvertida, de si civilizaciones orientales como la india han dado o no origen a sólidas filosofías con alcance metafí-

10. Giuseppe Savagnone, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., p. 254.

sico. Y centremos el interés en Occidente, en el que sin duda alguna el filosofar *sí* ha ejercido un papel de relevancia en la constitución y configuración de nuestra cultura.

Delimitado así el campo de indagación, y admitiendo sin reservas las aportaciones venidas desde regiones más remotas, resulta fácil descubrir en Grecia aquel lugar del mundo antiguo en el que la *sabiduría* del hombre ha encontrado un camino regio y donde, merced a un feliz equilibrio de las fuerzas del alma y de un dilatado esfuerzo para alcanzar la medida y la disciplina del espíritu, la razón humana ha llegado a la edad de su fuerza y de su madurez [11]. *En Grecia surgió la filosofía... y en ella alcanzó una lozanía al menos relativa*.

¿Cuáles eran las características de semejante filosofía? De acuerdo con lo antes sugerido, no hay en estas líneas pretensión alguna de exhaustividad, máxime cuando a lo largo de todo el libro lo mejor del pensamiento griego constituirá un recurrente punto de referencia para el esclarecimiento de los distintos problemas. Más bien pretenden recordar algunos extremos que la historiografía reciente —deudora del racionalismo, del influjo de Hegel y, más tarde, del positivismo— *no* ha transmitido y que, sin embargo, se muestran esenciales para penetrar en la esencia del filosofar.

a) *Filosofía encarnada*

Cualquiera de nosotros, cuando echa un vistazo a su alrededor, se topa con filósofos que conciben su tarea, de manera predominante, como una *profesión intelectual*. En su mayor parte, los que hoy y durante bastantes siglos se han dedicado a la filosofía son *profesores* de enseñanza superior o media, que *se ganan la vida* en el ejercicio de su trabajo como cualquier otro de los *profesionales* que ejercen su respectivo oficio en el mundo actual. Por ejemplo, en el ámbito universitario o en el de los institutos, un filósofo *no* se diferencia *substancialmente* de un químico, un hispanista, un especialista en marketing, etc. Todos ellos llevan una existencia bastante parecida, en la que el desarrollo de su tarea *se suma* con más o menos coherencia a los restantes ámbitos vitales: familia, relaciones sociales y de amistad, intervención en la política, descanso... Todos ellos, con más o menos rigor y hondura, pueden ser calificados como *intelectuales* o, mejor, como *profesionales de la inteligencia*: investigan, enseñan, en su caso escriben y, *además*, despliegan su vida como cualquier otro profesional (del entendimiento o no).

No siempre fue así. «Hubo un tiempo —explica Gilson—, en la Grecia antigua, en el que la filosofía era algo bastante diferente, a saber, un cierto camino *y manera de vida*. Era, precisamente, *una vida enteramente dedicada a la bús-*

11. Cfr. Jacques MARITAIN, *Elementi di filosofia*, Massimo, Milán 1988, p. 53.

queda de la sabiduría» [12]. Podríamos remontarnos hasta filósofos muy primitivos, como los pitagóricos, para comprobar la verdad que expresan las líneas anteriores. Pero otros más relevantes y cercanos, con Sócrates a la cabeza, manifiestan con claridad lo que es «una vida enteramente dedicada a la búsqueda de la sabiduría».

Y así, cuando leemos alguna de las biografías de Sócrates, descubrimos de inmediato que en ella las anécdotas más sugerentes se encuentran *entreveradas* con la persecución de la verdad o, mejor aún, *integradas* en esa busca. La cuestión resulta obvia por lo que atañe a las actividades más habituales narradas en los *Diálogos*: un Sócrates que se entrega en cuerpo y alma a descubrir y a hacer descubrir, en el ágora y en otros lugares públicos o privados, cómo son en realidad las cosas y cómo han de vivir el hora a hora los atenienses más diversos para alcanzar la virtud y, con ella, la plenitud de su existencia y su felicidad. Sócrates, se ha dicho, *es la misma filosofía paseando por las calles de Atenas*.

Ahora bien, el talante filosófico de Sócrates se muestra con igual soltura en otro conjunto de situaciones que en apariencia nada tendrían que ver con ese perseguir la verdad. Por ejemplo, cuando, de pie y en plena guerra, ejercita la extraordinaria capacidad de concentración que le permitía pasar horas enteras sin comer, beber ni dormir, en plena actitud indagadora. O, también, en el momento supremo y trágico de su muerte: Sócrates la concibe, entre otras cosas, como confirmación *de la doctrina* según la cual esta vida no es la definitiva, sino el tránsito hacia otra en la que se nos recompensará a tenor de lo que en nuestra existencia terrenal hayamos llevado a cabo.

Pero es que incluso el resto de las virtudes que se hacen presentes en Sócrates constituyen una especie de *entrecruzamiento* entre lo especulativo y lo vital: las virtudes propiamente intelectuales arraigan con fuerza en el conjunto de su existencia y lo que conocemos como virtudes morales se ponen al servicio de su exploración de la verdad. A modo de simple ejemplo, en Sócrates, a pesar de su aparente talante polémico y a primera vista escéptico, descubrimos una confianza invencible en la inteligencia y en la ciencia, pero en una inteligencia *disciplinada y humilde* ante las cosas y en una ciencia que conoce sus límites y que progresa con fuerza y seguridad en la posesión de lo verdadero *sólo en la medida en que rinde homenaje a la soberanía de lo real y se siente envuelta en la ignorancia* [13].

b) *Filosofía teórico-práctica*

La cuestión, por debajo de las apariencias externas más o menos vistosas, no cambia excesivamente con Platón. Éste, por ejemplo, «explica en su carta sép-

12. Étienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, Ayse, Caracas 1974, p. 47. (La cursiva es del autor).
13. Cfr. de nuevo Jacques MARITAIN, *Elementi di filosofia*, cit., pp. 68-69.

tima *las relaciones entre conocer el bien y perseguirlo*. El conocimiento que según Sócrates hace buenos a los hombres y el llamado comúnmente conocimiento científico son diversos. El primero es creador y sólo puede ser alcanzado por almas que tengan una fundamental afinidad con el objeto que se trata de conocer, o sea, con lo bueno, lo justo, lo bello. *No hay nada a que se haya opuesto Platón más apasionadamente hasta el término mismo de su vida que a la afirmación de que el alma puede conocer lo que es justo sin ser justa*[14]. Esto, y no la sistematización del conocimiento, fue su finalidad al fundar la Academia y siguió siéndolo hasta el fin, como muestra la carta recién citada, escrita en su senectud»[15].

El filósofo de las Ideas es a la par tremendamente especulativo, rastreador de las verdades supremas, y, aunque tal vez utópico en exceso, eminentemente práctico: reformador de sí mismo, en constante tensión hacia la propia plenitud, y ansioso por no «despegar» sus especulaciones de los objetivos *vitales* a los que cualquier ser humano se encuentra inclinado por naturaleza (aun cuando esto lo consiga en ocasiones, tal como advertía la *Presentación*, más bien catapultando la existencia cotidiana hacia las alturas de las grandes teorías que incardinando estas últimas en el seno de la vida vivida). En cualquier caso, todo ello lo lleva a término *precisamente en cuanto filósofo*. «Para Platón —explica Sanguineti—, la filosofía es la contemplación de las realidades más altas, que no son de este mundo y que se nos ofrecen después de muertos. El filósofo se prepara en esta vida a la contemplación celeste. Por otra parte, *Platón insiste mucho en la función purificadora de la moral: para ser sabios, es menester antes ser justos*. El injusto no está preparado para la contemplación de la verdad. El primer principio en el diálogo de *La República* es el Bien mismo, y no tanto la verdad; y esto significa que Platón ve en la metafísica o en la sabiduría un ideal sobre todo moral (y sin duda religioso). El filósofo, para Platón, en definitiva es un contemplador de Dios. Al contemplarlo, se acerca a la semejanza con Dios en la medida de lo posible»[16].

Como a cualquier otro pensador sincero, a Platón le interesaba, por encima de toda otra cosa, la verdad: *conocer* la realidad tal como es y reflejarla en sus enseñanzas orales y en los silencios y en los mensajes de sus escritos, con el fin de hacerla llegar hasta cuantos se acercaran a él. Pero no es eso todo. Platón no escribía simplemente para exponer el contenido de su doctrina. Había en él una suerte de deseo más profundo, que le llevaba a buscar y encontrar, y hacer visible la duda y el conflicto en esa persecución de lo verdadero, «*no como una mera operación intelectual, sino como una lucha contra la pseudociencia, el poder político, la sociedad y su propio corazón*; pues el espíritu de la filosofía de Platón

14. PLATÓN, *Carta VII,* 344 a.

15. Werner JAEGER, *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpr. en España, Madrid 1983, pp. 33-34. (La cursiva es del autor).

16. Juan José SANGUINETI, *Introduzione alla filosofia*, Urbaniana University Press, Roma 1992, p. 29.

chocaba necesariamente con todas estas fuerzas. Con arreglo a su manera personal de verla, *la filosofía no es [sólo] una esfera de descubrimientos teoréticos, sino [también] una reorganización de todos los elementos fundamentales de la vida*» [17]: aun cuando tampoco ahora deje de ser verdad que en ese empeño el Filósofo de las Ideas se muestra menos atento de lo debido a las circunstancias mudables y contingentes de su entorno, y pretende adecuar la realidad histórica al modelo ideal que, a fuerza sobre todo de especulación, él ha concebido.

En el mejor de los discípulos platónicos, Aristóteles, la dimensión científico-teorética se eleva hasta cumbres sublimes, sin abandonar por ello su *apego* a la realidad concreta y cotidiana. Más aún, es justo la penetración «teórica» en las verdades más profundas —su metafísica— lo que le obliga a atender *toda* la realidad, desde los cuerpos inertes hasta la Vida sublime del Motor inmóvil, con un rigor y minuciosidad ajenos a sus predecesores. Como explicaba Maritain, «Aristóteles es, a la par, el espíritu más positivo y el espíritu más metafísico. Lógico riguroso, pero también realista siempre alerta, sabe plegarse sin esfuerzo a las exigencias de lo que es, y acoge en su pensamiento todas las variedades del ser sin forzar jamás ninguna ni deformarla» [18].

El asunto no acaba ahí. Aristóteles es el primer pensador que, al profundizar en la concepción del quehacer filosófico como *sabiduría*, señala en él las dimensiones ético-políticas (filosofía «práctica»), y las distingue, *sin separarlas*, del saber teorético más estricto. La teoría se halla representada principalmente por las filosofías «primera» y «segunda», más tarde calificadas como metafísica y filosofía de la naturaleza, con todo cuanto una y otra incluyen.

Mas semejante distinción no merma de ningún modo el carácter «encarnado» del pensamiento aristotélico. Y no sólo porque, de forma más pronunciada que Platón, el filósofo de Estagira atienda expresamente a las condiciones y a las repercusiones *vitales* de la teoría, sino por otros dos motivos de igual o más alcance: *i)* porque, al contrario que Platón, no subordina la actividad ética y política a una suerte de teoría utópica y sin matices, sino que sabe tener en cuenta las concretas configuraciones del existente humano y de la vida en la polis; *ii)* y además, porque *toda* su doctrina se configura como una unidad intimísima, cuyo fin último es la felicidad, donde se conjuntan en perseguida armonía teoría y praxis. Para Aristóteles, así como cualquier saber gira en torno al conocimiento de la realidad que lleva a término la filosofía primera [19], la entera actividad del hombre, sin perder su particular fisonomía, debe encaminarse en definitiva a la visión de Dios, fin último de la existencia humana [20] y fuente, por ello, de la porción más substancial y menos renunciable de su felicidad.

17. Werner JAEGER, *Aristóteles*, cit., p. 36.
18. Jacques MARITAIN, *Elementi di filosofia*, cit., p. 80.
19. Me permito remitir, para este punto, a Tomás MELENDO, *La metafísica de Aristóteles. Método y temas (I)*, «Cuadernos de Anuario filosófico», n. 43, Pamplona 1997, pp. 106 ss.
20. Cfr., entre otros, ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, VIII, 3, 1249 b 16-20.

En resumen, como sostiene Reale, toda «la "contemplación" griega *lleva consigo, de manera estructural, una determinada actitud en relación con la vida*. No es, pues, la *theoria* griega una simple doctrina de índole intelectual y abstracta, sino además, y siempre, una doctrina de vida; o, dicho de otro modo, una doctrina que reclama intrínsecamente una verificación existencial y que, por lo común, se encuentra acompañada por ella». Y, extendiendo su juicio más allá de los autores que brevemente hemos considerado, añade: «Lo permanente en la filosofía griega es el *theorein*, a veces ensalzado en su valor especulativo, a veces en el práctico, *pero siempre de forma que esas dos instancias se implican una y otra de modo estructural*. Por lo demás, el asunto queda comprobado en cuanto se advierta que los griegos, a lo largo de toda su historia, sólo consideraban un auténtico filósofo a quien demostraba la capacidad de unir con coherencia pensamiento y vida; y, en consecuencia, a quien sabía ser maestro no sólo de reflexión, sino de vida vivida» [21].

3. La filosofía potenciada por la revelación

El largo y rico período que transcurre desde el inicio de la era cristiana hasta lo que normalmente se conoce como Edad moderna no puede sintetizarse en pocas líneas. En él tuvo lugar, sin duda, un acontecimiento clave, que marcará no sólo la especulación posterior hasta nuestros días, sino también el entero despliegue de la cultura occidental (y oriental), las estructuras e instituciones surgidas en su seno... toda la vida humana.

Se trata, como es evidente, de la Encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, que irrumpe de un modo inefable en la vida de los hombres. No obstante, y en lo que a la filosofía respecta, el tremendo e innegable influjo de cuanto este hecho lleva consigo *no* impone uniformidad alguna al período que ahora nos ocupa. En él persisten escuelas de filosofía griega, continuadoras de la labor de los pensadores antes citados y sólo levemente tocadas por la revelación sobrenatural, e incluso a veces opuestas a ella, como algunos neoplatónicos. Se advierte también el influjo de la antigua y polifacética tradición hebrea, en autores del calibre de un Filón de Alejandría. Surgen más tarde filósofos y movimientos que aúnan las verdades del pensamiento clásico con lo que aporta la doctrina islámica o judía (Maimónides, Avicebrón, Avicena, Averroes...). Y en el seno de la filosofía de inspiración cristiana, en la que se integran casi todas las influencias citadas hasta el momento, el resultado es una *pluralidad* de visiones de la realidad, en el ámbito filosófico estricto, que la investigación de los últimos decenios ha puesto más y más de relieve: Agustín de Hipona, Anselmo de Aosta, Buenaventura de Bagnoreggio, Tomás de Aquino, Duns Scoto, Guillermo de Oc-

21. Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milán 1982, vol. I, pp. 477-479.

cam... y tantos otros, aunque animados de un mismo espíritu y de idéntica fe, dan lugar a *doctrinas filosóficas tan dispares* como las que los historiadores de hace unos cien años habían ya descubierto entre los autores modernos y contemporáneos.

No son por eso el final de la Edad Antigua ni la entera Edad Media una suerte de paréntesis entre dos momentos filosóficamente significativos: el apogeo griego y su renacimiento en Europa. Ni constituyen tampoco una suerte de llanura sin relieve, homogénea y anodina, medida por un mismo patrón brumoso y gris. No. En ellas se destacan auténticos gigantes del pensamiento, cada uno con personalidad propia, y dignos de un estudio preciso y pormenorizado. Es justo esa variedad pletórica, y no lo contrario, lo que tal vez justifique la decisión de señalar ahora tan sólo un par de rasgos generales de lo que la revelación judeocristiana supuso para la tradición filosófica de Occidente.

a) *Enriquecimiento de la filosofía griega*

Abordando la cuestión en su conjunto, el panorama resulta bastante nítido. *Aunque el cristianismo es propiamente una comunicación divina, una acción y un mensaje de salvación, y no una filosofía, contiene un repertorio de verdades que confieren respuesta sobreabundante a las cuestiones más arduas planteadas por los clásicos*. Por eso no puede extrañar, en contra de lo que se sentenció durante algún tiempo, que la contribución del cristianismo a la filosofía en Occidente haya sido la de más alcance de toda la historia de la humanidad.

¿En qué consiste básicamente esa aportación? *i)* Por una parte, los contenidos revelados *confirman* y otorgan su verdadero valor a descubrimientos que los pensadores precedentes habían aventurado de una manera menos clara y cierta: por ejemplo, todo lo relativo al espíritu, a las relaciones entre alma y cuerpo, a la existencia de un más allá después de la muerte... *ii)* Por otra, dan vida a *nuevas categorías*, ignoradas por completo o apenas vislumbradas en tiempos anteriores: entre ellas, la realidad de la persona, la de la creación *ex nihilo*, la comprensión de Dios como Ser y Amor y la del hombre como realidad destinada a la entrega de sí, y otras muchas, capaces de enriquecer la teoría y la praxis de los pueblos que las acogen.

Pero el pensamiento cristiano, aunque lo supera, no implica ruptura alguna con el griego. ¿Por qué? En esencia, porque también éste admitía, según sugerimos al hablar de los mitos, un «más allá» de la razón —para el cristiano, la fe revelada— y, por tanto, la posibilidad de extender el vigor del entendimiento, de por sí restringido, aplicándolo a cuestiones que sin esa ayuda le resultarían ajenas.

Ahora bien, en el fondo de esta asunción de lo griego por parte del cristianismo se encuentra una convicción esencial para la fe de los primeros Padres y de todo creyente en general: la de la bondad de la naturaleza humana, aunque

quebrantada, y la del valor —recortado pero real— del entendimiento. Entre los filósofos-teólogos de los primeros siglos acaba por imponerse la persuasión de que también lo conocido al margen de la fe responde a la bondad natural de la inteligencia humana; y que, por tanto, goza de un claro valor de verdad, que puede sin problemas ser acogido, con las rectificaciones que sean del caso, y proseguido hasta llevarlo a alcanzar alturas antes inexploradas. Por eso, los mejores entre los pensadores cristianos, en la medida en que su propia situación cultural y la madurez de su entendimiento se lo permiten, incorporan cuanto de positivo se encontraba en el pensamiento griego y lo hacen fructificar al contacto con la luz inefable que la revelación despide.

Esta continuidad recíproca entre razón y fe, que últimamente se ha calificado de «circularidad», *y su relación con los problemas reales que afectan a la vida del hombre y del cristiano*, provocará, como anticipaba el título de este epígrafe, un neto crecimiento no sólo de la teología, sino de la filosofía que normal y casi inevitablemente madura en su seno.

b) *Originalidad de la filosofía realizada a la luz de la fe*

Aunque durante bastante tiempo se puso en duda, o incluso se negó obstinadamente, desde el punto de vista histórico la cuestión se encuentra archidemostrada: si comparamos los planteamientos fundamentales de las filosofías modernas con los de la clásica griega, no las advertiremos en estricta continuidad, *tal como si no hubiera existido especulación entre una y otra*; muy al contrario, se observará tan desproporcionado enriquecimiento, tal cúmulo de avances, que más bien pudiera sostenerse, con la expresión un tanto hiperbólica de Gilson, que *la filosofía moderna empalma con la medieval... como si la antigua nunca hubiera existido*.

Según confirma Joseph Ratzinger, «también las filosofías modernas, que estaban convencidas de la autonomía de la razón y consideraban esta autonomía como criterio último del pensar [...], se mantuvieron deudoras de los grandes temas del pensamiento que la fe cristiana había ido dando a la filosofía: Kant, Fichte, Hegel, Schelling no serían imaginables sin los antecedentes de la fe, e incluso Marx, en el corazón de su radical reinterpretación, vive del horizonte de esperanza que había asumido de la tradición judía»[22].

En suma, el asunto hoy no es ya discutido excepto por algunas personas que, movidas más o menos conscientemente por prejuicios anticristianos, siguen afirmando contra toda evidencia la irrealidad de una fecunda y cabal filosofía durante los siglos que suceden al helenismo y anteceden al renacimiento moderno. Tal vez la obra que más claramente manifiesta las innegables mejoras de esa filo-

22. Joseph RATZINGER, «Fe, verdad y cultura», Madrid, 16 de febrero de 2000.

sofía con respecto a la griega siga siendo *El espíritu de la filosofía medieval*, del recién citado Gilson, escrita expresamente con el deseo de mostrar tal avance... y que alcanza cabalmente su objetivo[23].

Son muchos los ejemplos con los que ese adelantamiento podría ilustrarse. Pero tal vez el más notable lo constituye la noción de «persona», y la realidad que en ella subyace. Los filósofos griegos no habían llegado a considerar de forma neta al hombre en su índole personal: semejante categoría, inesquivable en el momento presente para entender lo que es el ser humano y fundamentar sus derechos, brilla por su ausencia en los escritos clásicos griegos. El pensamiento cristiano, por el contrario, tiene que intentar comprender y expresar de algún modo lo que la fe le dice: que en el único Dios verdadero conviven tres Personas, y que la segunda de ellas, el Verbo, ha asumido en el tiempo una naturaleza humana, de modo que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero Hombre. Todo esto le lleva a profundizar, *sobre todo filosóficamente*, en la condición de la persona, en su constitutivo radical, en sus relaciones con el ser y con la naturaleza, etc. Se elabora así una filosofía que muy difícilmente hubiera podido llevarse a cabo sin el influjo positivo de la fe. Y lo mismo sucede en otras cuestiones también trascendentales y antes anunciadas, como son la naturaleza espiritual del alma humana, su unión intimísima con el cuerpo o la esencia de la libertad y de la actividad ética, el amor.

Desde el punto de vista teórico, todo esto será estudiado en el capítulo V. Ahora interesa insistir en que los mejores pensadores cristianos de los siglos V a XIV, por establecer una fecha indicativa, aun cuando a menudo realicen su tarea en el seno de la teología, *dan origen a un modo de pensar natural, a una filosofía, que, sin romper la continuidad con la griega, goza de una personalidad propia, hasta el punto de que debe ser calificada como distinta y en muchos casos y aspectos superior a la especulación clásica*.

Atendamos por unos instantes a estas nuevas palabras de Gilson: «Cuando a comienzos del siglo XIII se prohibió la enseñanza de los escritos de Aristóteles *donec corrigantur*, pronto se puso de manifiesto que nunca serían corregidos. No podían serlo. Fue entonces cuando Tomás de Aquino hizo lo único que cabía hacer: creó *una nueva filosofía* que habría asombrado a Aristóteles si éste la hubiera conocido, puesto que ya no era su filosofía sino la de Tomás de Aquino»[24].

¿Cómo se logró semejante novedad? No podemos describir el tejemaneje íntimo, *psicológico*, de Tomás de Aquino; eso equivaldría, como en cualquier otro autor, a desentrañar *todas* las situaciones particulares, los influjos de más diverso tipo, los pensamientos, afectos y voliciones, las inclinaciones, aptitudes y actitudes... de la entera vida de nuestro filósofo. La tarea consiste más bien en señalar, si lo hay, *el progreso estrictamente especulativo*, resultado obvio de todo ese trajín psicológico, pero que no se resuelve en él. Con palabras más claras: se

23. Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, *passim*.
24. IDEM, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 38. (La cursiva es del autor).

trata de descubrir si en la doctrina de Santo Tomás existen *principios*, «categorías», o como se los prefiera llamar, ausentes en el pensamiento de Platón o Aristóteles y *que le permitan conocer la realidad mejor* que ellos.

La respuesta, para cualquier mediano conocedor del pensamiento de Occidente, es sin duda afirmativa. Por una parte, están las cuestiones de estricta *teología* natural, que superan con creces las pocas aunque significativas páginas que Aristóteles dedica a la descripción de lo que es Dios. Pero, además, el universo *filosófico* de un Agustín de Hipona, pongamos por caso, es bastante más rico que el de Platón, y el de Tomás de Aquino mucho más profundo y dilatado que los de Platón y Aristóteles juntos, *sobre todo si atendemos a las dimensiones más puramente metafísicas (y antropológico-éticas)*, que son las que definen en fin de cuentas el valor y el alcance de una filosofía.

En absoluto quiere esto decir que las filosofías de inspiración cristiana hayan asumido *todo* lo que los griegos propusieron, *de manera que resulte inútil el conocimiento y estudio de éstos*. Muy al contrario, existen valiosas aportaciones de los clásicos que el mundo medieval dejó en barbecho o no supo aprovechar, que las investigaciones especializadas de los últimos lustros están sacando a la luz... y que es preciso indagar a fondo en las mismas fuentes de donde manaron. Pero sí que cabe hablar, de manera un tanto sucinta, de dos claros avances medievales respecto al mundo griego:

• La concepción misma de la filosofía, en todos los autores de talla, se expande y enriquece, en la medida en que se concibe como participada de una *sabiduría* superior, que es justo el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo y en lo posible transmite a los hombres, especialmente a través de Cristo. Desde este punto de vista, cuanto procede de Dios, es decir, *todo*, se transforma en tema virtual del amante de la sabiduría. Además, ese mismo Dios se erige, de manera mucho más radical que en Platón o Aristóteles, en *destino* terminal del ser humano y, así, en principio unificador de todo su saber y su vida.

• Por otro lado, la que ha sido autorizadamente llamada *filosofía del ser*, en virtud del ahondamiento en los principios que lleva consigo, permite articular de forma más perfecta los distintos saberes filosóficos y resolver cuestiones que a los pensadores griegos se presentaban como auténticas aporías. Por ejemplo, a la hora de establecer el «contenido» de la felicidad, Aristóteles se las vio y deseó para lograr armonizar la vida contemplativa y la activa, cosa que no es tan difícil para una doctrina que supere un cierto intelectualismo derivado de la concepción del acto como forma. Además, el pensamiento de Tomás de Aquino, por ejemplo, permite también esclarecer la diferente valoración del bien técnico y el bien moral, *sin abandonar del todo por ello los fecundos terrenos de la filosofía primera*, por cuanto acción técnica y operación ética no son, al término, sino distintas modulaciones del mismo acto de ser; y éste no sólo «soporta», sino que *exige* considerar la diversidad de sus distintas manifestaciones sin suprimir por ello la unidad del idéntico acto que aparece diversificado en unas y otras. *Antropología,*

ética y política, por citar las tres áreas más consistentes, sin renunciar por ello a su propia fisionomía, se ven ancladas y participan del radiante conocimiento que se obtiene a la luz del acto de ser.

4. Las filosofías de la Edad moderna

También ahora nos adentramos en un universo polimorfo, repleto de logros, afanes, matices, pluralidad, diferencias y contrastes. Y por eso, también ahora va a resultar necesaria una neta simplificación, con el fin de atender a los dos o tres rasgos que venimos persiguiendo desde el principio en este breve panorama histórico.

a) *El giro antropológico*

Acaso sea éste el extremo en el que más fácilmente se logre el consenso entre los diferentes expositores de la filosofía moderna. Desde los manuales más clásicos hasta los postmodernos más acérrimos, pasando por Hegel, Nietzsche y Heidegger, existe un acuerdo generalizado en que *con el inicio de la modernidad el centro de atención se traslada desde la naturaleza y Dios hacia el ser humano*. En realidad, lo que se dio fue el paso de una consideración de la entera realidad —Dios, hombre y naturaleza infrapersonal— en la que Dios era la cumbre y la columna vertebral de todo, y el ser humano se concebía como cabeza y fin de toda la creación material, a una visión del universo que pivota enteramente sobre el hombre. Éste se transforma desde entonces en objeto de análisis primordial y a veces exclusivo del saber filosófico y científico, y, más todavía, en fin o beneficiario de todos esos conocimientos.

Tal vez lo más propio del mundo moderno sea su insistencia en que el hombre es radicalmente *original*, distinto y contrapuesto a todo lo que le rodea: el yo se transforma inicialmente en puro pensamiento —el *cogito* cartesiano—, y su única relación posible con una naturaleza concebida como «máquina» consiste en la percepción del propio poder sobre ella, reducida a simple objeto de manipulación ilimitada.

Sobre este fondo común de aceptación del antropocentrismo, las valoraciones resultan muy distintas. Hay quienes ven en semejante cambio de acento el requisito ineludible para complementar las visiones precedentes y realizar un estudio, el del hombre, que, según la opinión a veces dominante, las perspectivas griega y medieval habían relegado a un inaceptable segundo plano. Otros, deformando este enfoque y llevándolo hasta extremos insostenibles, consideran la «emancipación» del hombre como el gran logro que le permitirá obtener su mayoría de edad y liberarse de la opresión sofocante que en épocas pasadas había padecido. También los hay que, tras las huellas de Heidegger, interpretan el quie-

bro moderno como un abandono del ser (no de las simples «cosas») en favor del hombre: como el inicio de un movimiento que acabará por renegar de la metafísica (conocimiento de lo que *es* en tanto que *es*) y de la posibilidad de trascendencia a ella aparejada... y, por ende, al término, del propio *sujeto* en cuanto sujeto (postmodernidad decadente).

En cualquier caso, casi todos reconocen ciertas notas como características innegables de la filosofía y la cultura de los siglos que nos han precedido. Entre otras, y dentro del horizonte antropocéntrico ya señalado: 1) *La sustitución de la verdad por la certeza* o, si se prefiere, el trueque de la conformidad entre lo que conozco y la realidad (el *verum* clásico), por el convencimiento subjetivo de la perfección de mis ideas y representaciones (o certidumbre). 2) Unido a ello, la pretensión de un saber *sistemático perfecto*, en el que cada pieza cognoscitiva se deduzca de la anterior: un conocimiento que adopta como modelo de rigor el de las ciencias positivas y que generará, por contraste, sucesivos momentos de irracionalidad o, al menos, de desilusión escéptica y relativista. 3) Como consecuencia, una suerte de *estrechamiento de la inteligencia humana*, incapaz al cabo de enfrentarse con las cuestiones sapienciales o de sentido y sometida a la llamada *razón científica*: lo que provocará una auténtica *crisis* de los conceptos supremos —libertad, amor, dignidad, verdad, bien...— y la depauperación de las realidades que corresponden a tales nociones. 4) Además, y en conexión con todo ello, junto con un cierto abandono del saber por el saber, de la *theoria*, el predominio indiscriminado del *facere* sobre el *agere*, del «hacer» sobre el «obrar» o, con palabras más claras, de la actividad (científico)-técnica tendente a la transformación y dominio del cosmos, sobre el quehacer *ético-político*, que conduce al hombre a su plenitud en cuanto persona. 5) El mito del *progreso* indefinido, que convierte de manera automática todo lo posterior, lo «moderno», en mejor que lo que le precede. 6) El consiguiente aprecio por lo *nuevo*, justa y exclusivamente por su carácter inédito. 7) El intento, aparejado a todo lo anterior, de construir un paraíso intraterreno en un incierto futuro...

Como antes afirmábamos, todo ello resulta diversamente valorado a tenor de la actitud que adopten los distintos intérpretes. Por otro lado, los rasgos sugeridos en el párrafo anterior son sólo una mínima parte de los que contradistinguen a la civilización moderna. Pero, en cualquier caso, interesa apuntar algunos de los motivos que han llevado a semejante situación y que conectan este apartado con el hilo conductor seguido en los anteriores.

b) *Ruptura de relaciones entre razón y fe*

Volvamos por un momento nuestra atención hacia acontecimientos ocurridos en épocas precedentes a la ahora bosquejada. Veremos entonces que, en los umbrales del siglo XIV, la equilibrada convivencia entre razón y fe, confirmada y teorizada sobre todo por Tomás de Aquino, deja de ser lo tranquila que había

resultado hasta el momento. Como reacción frente al intelectualismo extremo de ciertos intérpretes árabes de Aristóteles, algunos pensadores cristianos, deseosos de «defender» los derechos y la libertad de Dios, rompen esa armonía, degradando la razón para ensalzar en apariencia, con la fe, el carácter omnipotente de la Voluntad divina.

En concreto, con Duns Scoto, y de manera mucho más espectacular con Occam, se va imponiendo un voluntarismo fideísta que hace depender todo del arbitrio divino, niega el orden *inteligente* establecido por Dios en el conjunto del universo y en el ser humano y, como consecuencia, rechaza las posibilidades naturales del entendimiento para elevarse cognoscitivamente hasta Él. Esa facultad de saber natural —viene a decirnos Occam— no existe, puesto que Dios, al crear y gobernar el mundo, «no podría verse coartado» por ningún tipo de leyes, ni siquiera por las que derivan de su Inteligencia-Verdad infinitas, sino que actúa en todos los casos en dependencia exclusiva de un decreto no necesariamente razonable de su Voluntad. Lo que Dios quiere, por tanto, careciendo de cualquier «racionalidad», no admite ser conocido por el entendimiento humano, sino sólo por revelación a través de la fe. Llevando hasta el extremo este convencimiento, Occam sostendrá contra toda lógica que Dios podría haber decidido que le odiáramos y que, por consiguiente, ese odio y no el amor fuera lo meritorio y lo que nos conduciría hasta la Vida eterna. Así nos lo habría transmitido entonces a los hombres y nosotros, ignorantes de la naturaleza inteligible de la realidad y de la esencia humana, nos habríamos empeñado en aborrecer a Dios... para conseguir salvarnos. ¡Curiosa paradoja derivada del intento de exaltar la fe a costa de la razón natural!

Semejante presunta elevación de la fe con menoscabo del entendimiento no pasa por lo general a lo que se ha llamado filosofía moderna. Pero sí que se instala en ella *la ruptura de las pacíficas relaciones de colaboración entre razón y fe*, establecidas con sus tira y afloja en los primeros siglos del cristianismo. Eso es lo fundamental y lo que permite que, una vez perdido el equilibrio, los vínculos entre fe y razón se vayan invirtiendo respecto a lo teorizado por Occam, de suerte que no resulte «exagerado afirmar que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas»[25].

En efecto, en líneas generales, a partir sobre todo de Descartes y con ritmo creciente en una buena porción de los representantes de la modernidad, *la razón se aísla del influjo revelado y acaba por considerarse autosuficiente y, lo que es más, omnipotente*: pretende establecer, en ocasiones incluso sin la ayuda de la realidad captada por la experiencia (Spinoza, Hegel), la naturaleza del universo todo y de las leyes que lo rigen, hasta el extremo, sin duda un poco bufo, de atre-

25. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 46.

verse a deducir de la propia concepción de Dios... ¡el número de botones del uniforme de los oficiales prusianos! (Wolff).

Y de manera también ascendente y reiterada, cuando los filósofos descubren que el pretendido vigor de la razón en el fondo no resulta ni mucho menos absoluto, se suceden los momentos de agnosticismo escéptico: Hume, Kant, las angustias que siguen al positivismo y al neopositivismo, el «pensiero debole»... Escepticismos que no constituyen sino la contrapartida desengañada del primitivo anhelo racionalista, en su intento de hacer de la Razón humana juez y árbitro indiscutido del conocimiento de la realidad.

Las secuelas vitales de tales desencantos están en la calle. Tras la estela «de la crisis del racionalismo —confirma Juan Pablo II—, ha cobrado entidad el nihilismo. Como filosofía de la nada logra tener cierto atractivo entre nuestros contemporáneos [...]. En la interpretación nihilista, la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo efímero. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional»[26].

Ciertamente, como apuntaba ya el inicio de este epígrafe, no todo en estos últimos siglos han sido retrocesos, ni muchísimo menos. Se ha avanzado sin ninguna duda, y desde puntos de vista substanciales y novedosos, en la comprensión del hombre, transformado en centro casi exclusivo de la mayoría de las investigaciones: afirmando, por ejemplo, su dignidad y los derechos a ella aparejados, las exigencias de su carácter libre, la legítima autonomía de que goza en la gestión de los asuntos temporales, la necesidad imperiosa de una paz duradera…; también se ha subrayado la relevancia de la libertad, se ha concedido un rango de privilegio al trabajo, entendido —no sin ciertas ambigüedades— como instrumento de perfeccionamiento individual, de servicio a los otros y de cooperación con la obra creadora… Pero al separar razón y fe se ha puesto entre paréntesis la metafísica, que permite ver al sujeto humano tal como «es» y considerarlo fundadamente como «persona», como un todo valioso, unitario y dotado de sentido. De resultas, las pérdidas acarreadas por las últimas centurias de especulación —*no tanto por lo que aportan, sino por lo que consciente o inconscientemente dejan*— han sido también considerables, y han acabado por provocar una clara reacción entre los filósofos estrictamente contemporáneos.

La consideraremos dentro de unos momentos, después de abocetar otro de los rasgos de la modernidad, que rompe con una de las convicciones de la filosofía precedente, y en el que estamos haciendo especial hincapié a lo largo de todo el capítulo.

26. *Ibídem*.

c) *El triunfo de la razón autónoma*

En su persecución de una certeza sobrehumana, Descartes estableció como criterio de tal seguridad la *claridad y distinción* de las ideas. Esto, en la medida en que fue aceptado e incrementado por sus seguidores, trajo consigo consecuencias de gran alcance, tanto para la concepción y despliegue de la propia filosofía como para el ejercicio de la tarea del filósofo... y de la vida de quienes se vieron afectados por semejante planteamiento.

Resumiendo y simplificando dentro de los límites de lo aceptable, la realidad del hombre, y la del resto de los seres, perdió *teóricamente* la unidad que de hecho posee y se vio distribuida en compartimentos estancos, incomunicados... para los que de inmediato comenzaron a buscarse «puntos de conexión» o de tangencia.

El caso más claro, y tal vez un poco chusco, es el protagonizado por el propio Descartes: tras convertir el cuerpo y el «alma» en dos substancias distintas, pura materia y puro espíritu, propone como punto de unión la famosa y un tanto cómica glándula pineal. Pero la dislocación afectó a otras muchas realidades, y todavía padecemos sus secuelas: la unidad de la humana percepción, en la que la inteligencia penetra toda la sensibilidad interna y externa, cede su puesto a un conjunto de «facultades» más o menos aisladas, que sólo una tarea en buena parte artificial permite conectar de nuevo (como en el empirismo de Locke o Hume); la inteligencia queda desgajada de la voluntad y del conjunto de la vida afectiva; peligra también la antigua armonía del universo, estableciendo barreras insalvables entre sus distintos componentes y, sobre todo, un abismo infinito entre el hombre, concebido desde este momento como «sujeto», y el resto de las realidades, conceptuadas ahora como «objetos» y transformadas en mera materia pasiva...

Con todo, hay algo todavía más grave. El ansia de unidad que vibra en lo más hondo de la realidad y opera con brío en la inteligencia —pues sólo gracias a ella se torna comprensible de algún modo el universo y cada uno de sus componentes—, aplicada a ese mundo desmembrado, da origen a un fenómeno curioso, aunque no del todo nuevo: ante la imposibilidad de mantener una estructura compleja pero unitaria, organizada en torno a un principio radical, buena parte de los filósofos de los últimos siglos *reducen* la realidad, en particular la humana, a uno solo de los integrantes anteriormente aislados; éste se transforma en una suerte de todo omnipresente que, más que fundamentar, elimina y sustituye a los restantes, los cuales, en fin de cuentas, «no son más que...» ese elemento previamente absolutizado: la riqueza multiforme de lo real se ve reducida sucesivamente a «*cogito*», a «*sentio*», a «concepto», a «voluntad de poder», a «sentimiento», a «materia autoponente» a través del trabajo, a «líbido», a «lenguaje», a «tiempo»... a «nada».

Contra todas estas disyunciones y simplificaciones veremos reaccionar a lo más granado de los filósofos estrictamente contemporáneos. Pero por ahora inte-

resa resaltar tan sólo una, acaso la más influyente en el posterior desarrollo del pensamiento. Podríamos calificarla como «absolutización de la razón». La filosofía, el conocimiento de la realidad, se pretende durante bastante tiempo conquista exclusiva de una inteligencia o «razón» hipostasiada, que actúa de forma autónoma, independiente de cualquier influjo y, más en concreto, del sujeto en el que semejante facultad se encuentra integrada. De manera más clara, *la filosofía es fruto de la razón y sólo de la razón...* desgajada del resto de la persona.

No quiere esto decir que, entre los filósofos que cabría encuadrar en semejante tendencia, se excluya cualquier intento de «aplicación» del propio saber a la existencia del hombre. Más bien sucede al contrario: desde el propio Descartes, y pasando por los empiristas, por Spinoza y muchos otros, hasta desembocar en Marx y sus continuadores, la filosofía más pretendidamente pura pierde el exquisito carácter teorético que le corresponde (y que analizaremos en el capítulo II) y comienza a subordinarse a fines en cierto modo ajenos a ella: al dominio de la naturaleza y al bienestar humano y la conservación de la salud; a la constitución de un estado intachable; a la educación de un hombre no contaminado por el influjo ambiental; a la reforma de las costumbres; a la liberación del ser humano; a la construcción de un paraíso intraterreno... (como veremos, la filosofía debe iluminar todos estos problemas existenciales, pero sin abandonar su perspectiva propia, que es la afirmación incondicionada, y no supeditada a ningún otro interés, de la *verdad*).

Mas nada de lo anterior impide, sino al contrario, que una buena porción de los autores de semejantes doctrinas las presenten como resultado ineludible de un proceso de la inteligencia incontaminada, libre por fin de los prejuicios que podría imponerle la fe o cualquier otro influjo de carácter extrarracional. Se sitúan así fuera de la gran tradición del pensamiento occidental e imprimen al conocimiento humano una dirección que, con el correr de los siglos, acabará por tornarse problemática. Pero lo más curioso es que, en su presunta pureza, *la intervención de factores extrarracionales en los pensadores de este período resulta más operativa que en el resto de la historia del pensamiento; y que semejante intrusión, lejos de preservar el candor de la mirada contemplativa, arrastra al pensamiento en ocasiones muy lejos de las metas que aparentemente intenta lograr*.

No extraña por eso que autores de la talla de un Pascal adviertan con énfasis la necesidad de devolver a la filosofía el estatuto enriquecidamente humano, personal, que por naturaleza le corresponde, lejano a esa asepsia «objetiva» y un poco «cientificista» que pretendidamente se le intenta imponer. Como tampoco asombra que en el momento presente se multipliquen las reacciones contra esta disociación entre filosofía y vida cotidiana, entre pensamiento abstracto y conocimiento encarnado en la persona concreta (la famosa «inteligencia emocional» es un índice claro de esa reacción).

Como se trata de algo que analizaremos detenidamente más adelante, me limito ahora a señalar la actitud de dos autores emblemáticos al respecto, Kierkega-

ard y Mounier, tal como la recoge un espléndido trabajo de Antonio Livi: «En el siglo XX francés, Emmanuel Mounier leyó estas palabras de Kierkegaard: "La tarea del pensador subjetivo es la de comprenderse a sí mismo en la existencia... y transformarse de acuerdo con ello". Y de ellas dedujo que es inútil plantearse en abstracto la cuestión de ser hombre si no se buscan a la vez, sumergiéndose hasta el fondo en la propia situación existencial, las vías concretas para vivir como persona, como hombre responsable y libre. La "reduplicación" es posible cuando una verdad o un valor, sin perder su trascendencia, llega a ser "verdad para mí": esto es, punto de condensación de los recursos individuales y de identificación de aquel yo que se quiere ser y, por tanto, fuerza propulsora del propio obrar»[27].

5. Aportaciones contemporáneas

Igual que ocurría con el pensamiento clásico y con los filósofos y teólogos de inspiración cristiana, el esbozo de la modernidad del apartado que precede no aspira a ser completo ni exhaustivo: de hecho, ni todos los filósofos de esa etapa aceptan el conjunto de rasgos calificables como «modernos» (así sucede, pongamos por caso, con Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Malebranche, Pascal, Vico, Kierkegaard y, hasta cierto punto, Leibniz[28]); ni, sobre todo, las características apuntadas agotan el espíritu inspirador —mucho más rico, sin duda— de alrededor de cuatro siglos de pensamiento. *En fin de cuentas, en la modernidad hay logros y avances innegables*, a los que de ningún modo podríamos renunciar sin empobrecer de manera drástica la marcha de la cultura en Occidente. No obstante, y también como en los períodos que la han precedido, *existe en la filosofía moderna un cierto friso de déficits que obligan a seguir indagando*, con el fin de añadir una nueva tesela al magnífico mosaico de conocimientos que la tradición, aunque no de una manera linealmente progresiva, ha puesto a nuestro servicio.

La filosofía estrictamente contemporánea es muy exuberante; y su excesiva cercanía prohíbe incluso plantear la posibilidad de un tratamiento completo y ponderado de ella. Pero sí que interesa conocer aquellas corrientes y autores que han colaborado de forma más significativa a superar algunas de las aporías que una manera de pensar un tanto sesgada —*o* racionalismo *o* empirismo, como punto de partida sin duda simplificador— había hecho llegar hasta nosotros.

Para ser justos, y como ya recordaron Aristóteles y Tomás de Aquino, *cualquier esfuerzo leal* de penetración cognoscitiva en la realidad que nos circunda puede ser instrumento para incrementar el conocimiento que de ella tenemos. Incluso quienes se han equivocado, asegura Aristóteles, contribuyen a hacer fecun-

27. Antonio Livi, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Mondadori, Milán 1997, p. 13.
28. Cfr. Vittorio Possenti, *Filosofia e rivelazione*, Città Nuova, Roma 1999, p. 48.

do el conocimiento, al menos en la medida en que hemos de ahondar en nuestro saber en torno al universo *para desentrañar y superar* sus yerros. Enfocados con esta óptica, los mismos modos de pensar relativistas, el positivismo, el historicismo, los distintos modelos de irracionalismo, los cientificismos, las derivas nihilistas..., profusamente presentes en las últimas décadas, auxilian nuestra labor como filósofos.

A algunos de ellos, como los relacionados con el desarrollo científico de los últimos tiempos, nos referiremos en capítulos sucesivos. Ahora bastará con aludir a las corrientes que *de manera directa* han hecho una clara aportación al despliegue de la inteligencia humana; y no a todas, pues incluso éstas resultarían en exceso numerosas: desde la analítica y demás filosofías del lenguaje, pasando por la fenomenología —de corte también plural y polívoco—, hasta lo que se ha dado en llamar filosofías del diálogo, muy cercanas a los personalistas, la hermenéutica, la nueva retórica, el conjunto de la filosofía práctica y, si quisiéramos apurar, el abigarrado muestrario de autores que se reconocen a sí mismos como postmodernos[29]. Trataremos de algunos de ellos, centrándonos en cada caso en la que tal vez sea su más clara contribución a la historia del pensamiento.

Pero antes conviene señalar dos rasgos comunes a estos distintos movimientos: *i)* su pretensión de *acceder nuevamente a la realidad como es en sí misma*, tras siglos de un racionalismo logicista encerrado en el propio conocimiento autorreferencial, y de empirismos de distinto corte limitados a explorar tan sólo la corteza de lo que existe; *ii)* el intento complementario de flexibilizar el *método* de acercamiento a lo real, frente a la hegemonía empobrecedora de la *racionalidad científica*, que había llevado a desconocer, por ejemplo, el riquísimo *mundo de la vida* vivida cotidianamente por el hombre de la calle y, en el otro extremo, las realidades supremas que dan sentido a esa existencia diaria.

a) *La fenomenología*

La expresión paradigmática de lo que expresa el párrafo precedente la encontramos en uno de los más grandes filósofos contemporáneos, Edmund Husserl, padre de las orientaciones agrupadas bajo el apelativo común de «fenomenología». En un momento dado de su despliegue intelectual y vital, Husserl lanza un grito a la par un tanto angustiado y lleno de pasión aventurera: *zu den*

29. De manera consciente y voluntaria, la perspectiva que hoy viene considerada como «postmoderna», y que está influyendo de manera decisiva en la configuración de los años que se sitúan en torno al cambio de milenio, ha sido dejada de lado en la presente *Introducción a la filosofía*. En parte, porque resulta aún demasiado cercana como para penetrar filosóficamente en lo que constituye su raíz y su inspiración más íntima (de ahí tantas interpretaciones contrapuestas respecto a ese fenómeno multiforme); y también porque se nos antoja muy difícil prever el alcance que este movimiento, todavía en plena efervescencia, va a alcanzar en la Historia de Occidente.

Sachen selbst!, *¡a las cosas mismas!* Con él revoluciona la suerte de logicismo cientificista que prima entonces en buena parte del pensamiento occidental, e intenta devolver a la filosofía el temple que la había caracterizado desde sus más remotos orígenes: *la atención a la realidad tal como es* y, más en concreto, a lo que Husserl calificaría como «mundo vital», cotidiano, cercano o con expresiones parecidas.

En definitiva, y sin perdernos aquí en tecnicismos impropios de una *Introducción a la filosofía*, lo que el célebre filósofo de origen judío propugna es, sencillamente, el «saber mirar» la realidad como requisito ineludible para lograr descubrir algo de cierto alcance sobre ella. De hecho, el término «fenómeno», de ascendencia griega y utilizado ya por famosos pensadores de Occidente, quiere expresar en la pluma de Husserl «lo que se muestra» a nosotros cuando observamos el mundo con una mirada alerta y libre de prejuicios: algo dotado de matices metódicos propios e innegables en el pensamiento de su autor, pero no muy lejano de lo que tradicionalmente se ha conocido como contemplación o teoría.

En sus *Ideas para una fenomenología y para una filosofía fenomenológica*, Husserl nos dirá, por ejemplo, que «todo lo que se ofrece a nuestra experiencia [lo "dado"] ostenta un derecho originario a ser acogido tal como se nos ofrece y dentro de los límites en los que en efecto se ofrece». Lo que, con palabras tal vez más sencillas, equivale a sostener que el comienzo de cualquier filosofar auténtico remite por fuerza a la decisión de *no rechazar ni añadir nada* a nuestras percepciones, sino tomar nota de todo y sólo de aquello que aparece ante nosotros.

Por tanto, el término «fenómeno», traducido frecuentemente por «apariencia», no ha de interpretarse en el sentido de lo que induce a error por cubrir y falsear un fondo oculto («las apariencias engañan», «fulano es pura apariencia»); sino que, en una acepción más literal y etimológica, señala simplemente «lo que se muestra», como manifestación genuina de la realidad que aparece gracias a ello: la mirada de una persona, por poner un ejemplo que no es de Husserl, revela en muchos casos la nobleza que encierra en su interior, igual que el comportamiento educado y sin afectaciones pregona la delicadeza de su espíritu.

De forma parecida, aun cuando los fenómenos se presentan inicialmente a la sensibilidad del ser humano, Husserl no limita el ámbito de sus indagaciones a lo sensible, singular y pasajero. Muy al contrario, con perfecta corrección afirma que la percepción *nunca* nos ofrece un puro hecho individual, sino también, siempre, una esencia universal: si alguien interpreta unos acordes de *El concierto de Aranjuez*, ese sonido ofrecerá unas características únicas y singularísimas que no pueden ser obtenidas con un instrumento distinto que la guitarra y que incluso difieren de cualquier otra interpretación del mismo tema; pero el hecho de que «aquello» pueda ser calificado no sólo como una pieza determinada, sino de forma más universal como «música» y como «sonido» pone de manifiesto que en su percepción no sólo existen aspectos individuales sino también un contenido universal, inseparable de ellos. Es lo que Husserl llamará una «esencia».

Husserl rechaza de esta suerte el empirismo y nos brinda una crítica radical del relativismo, tal vez todavía insuperada, y que esbozaremos en un capítulo posterior. Por todo lo cual, lega al pensamiento y a la cultura de los últimos decenios un instrumento irrenunciable. *Ciertamente, la filosofía no se reduce a fenomenología*, y ahí se encuentra tal vez el punto de quiebra del iniciador de este movimiento. Pero el *momento fenomenológico* de observación sin prejuicios de la realidad, de «oído atento al ser de las cosas», constituye por un lado *el comienzo inesquivable* de todo filosofar; y, además, debe mantenerse como *piedra de toque* y punto de referencia a lo largo del entero proceso en que el conocimiento filosófico se despliega.

b) *La filosofía del lenguaje*

El interés actual por el lenguaje se remonta a tiempos relativamente lejanos y a figuras de gran densidad filosófica, entre las que cabe destacar a Frege y Moore. Se trata de una nueva manera de enfrentarse con los problemas filosóficos y en cuya base se encuentra una verdad casi obvia: *entre el pensamiento humano y el lenguaje en que se expresa existe una clara relación* que podría calificarse como de proporcionalidad: aunque la reflexión intelectual, de carácter marcadamente espiritual y transfísico, *no puede reducirse* a su manifestación escrita o hablada, no hay duda de que deja una huella tan clara en esas expresiones que el estudio de estas últimas puede contribuir en muy buena proporción al esclarecimiento de nuestro saber y de la naturaleza y estructuras de la realidad.

Apenas tiene interés para el fin que perseguimos en estas *Líneas históricas* recordar los comienzos de lo que se ha llamado «el giro lingüístico»: el intento de ciertos lógico-matemáticos y otros expertos en filosofía de la ciencia por encontrar un idioma unívoco, preciso y sin ambigüedades ni dobles sentidos, apto para tratar la realidad entera con el paradigma del conocimiento «científico» de corte matemático, considerado como el único verdadero. Al término, semejante pretensión se ha demostrado repleta de problemas. Lo que merece por el contrario nuestra solicitud es justo la reacción que surgió ante la pobreza de semejante proyecto y que llevaba consigo, de manera bastante similar a la fenomenológica, *el esfuerzo por devolver la filosofía a la vida real, reflejada justamente en el lenguaje ordinario*.

Sin duda, ha habido excesos dentro de los seguidores de las distintas corrientes de filosofía «analítica», que es el nombre más común con que se designa a los filósofos del lenguaje. Entre los más claros, la postura que se encierra en las expresiones lingüísticas y las absolutiza, haciendo de ellas *la única realidad verdaderamente existente*: el análisis del lenguaje no se configura entonces como camino que torna más hacedero y adecuado el acceso a lo real, sino como una suerte de consistencia opaca, que más bien *impide* el tránsito hacia el pensamiento que sustenta al lenguaje y hasta las realidades a las que uno y otro se refieren.

De ahí que el análisis lingüístico haya inducido a algunos de sus cultivadores a rechazar no sólo la metafísica, sino cualquier otra disciplina que pretendiera afirmar algo *significativo* sobre la realidad (humana o infrapersonal).

Como contrapartida, el interés por el lenguaje ha llevado a menudo a poner en entredicho ciertos «abstraccionismos» y «formalismos» en los que habían incurrido los sistemas modernos, así como a la superación de doctrinas reductivistas, como el propio racionalismo, el fisicalismo o el cientificismo. Pienso que es ése el contexto en el que deben entenderse las palabras con que Wittgenstein propugna luchar contra la ilusión engañosa del entendimiento producida a través del lenguaje, convirtiendo el análisis de este último en una suerte de «terapia» que ayuda a ahuyentar los falsos problemas (las «enfermedades» del pensamiento) originados por los filósofos[30].

Dicho con otras palabras, lo mejor de la filosofía analítica tiende a recuperar el contacto inmediato con la realidad, subordinando a ella el presunto valor de los procedimientos lógico-formales con que el pensamiento se esfuerza por demostrar un conjunto más o menos abstruso de conclusiones abstractas. Desde el punto de vista metódico, lo mismo que la fenomenología, la filosofía del lenguaje tiene más que ver con el «mostrar» o hacer ver que con el «demostrar», que, en los últimos siglos de extremado y peculiar racionalismo, había sido equiparado al simple «calcular».

Fenomenología y análisis del lenguaje, cada uno a su modo, nos invitan, pues, a no recortar la realidad que nos circunda: a abrir sin prejuicios nuestra mente a la abundante, variada y compleja experiencia que el universo y el ser humano generan en cada uno de nosotros y, al menos en el caso de los mejores, a sacar a la luz lo que esas manifestaciones celan de modo implícito en su interior.

Una y otra encuentran su límite y fallan estrepitosamente, según decíamos, cuando pretenden erigirse en *la* filosofía, todopoderosa, excluyente e irrebasable; pero eso no impide que compongan un instrumento imprescindible para iniciar y proseguir la investigación filosófica.

c) *La hermenéutica*

De algún modo relacionada con la fenomenología y el análisis del lenguaje, se ha desarrollado enormemente en nuestro siglo lo que se conoce como «filosofía hermenéutica», tal como la presentan los seguidores de Ricoeur o Gadamer.

Según indica su nombre, la hermenéutica aspira a alcanzar la verdad de lo expresado en un texto, o en alguna otra manifestación cultural, mediante una *in-*

30. Cfr. Juan José SANGUINETI, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 69 ss.

terpretación que tenga en cuenta las circunstancias concretas en que ha sido escrito o elaborado y que modifican considerablemente el sentido que *hoy*, y en atención a nuestro particular entorno, tendemos a atribuirle.

En buena medida, el atractivo actual de esta corriente filosófica responde a razones similares a las de los movimientos recién evocados. La hermenéutica, gracias a su atención a las cuestiones artísticas, históricas, filológicas y en general del espíritu, *se presenta como alternativa a la rígida racionalidad del cientificismo* y, según sostienen sus cultivadores, de las metafísicas «tradicionales», encaminadas hacia una verdad absoluta, indubitable e incluso «coercitiva».

De ahí que los hermeneutas sepan poner a disposición de quienes los leen o escuchan «interpretaciones» flexibles y siempre frescas, intrínsecamente vinculadas y condicionadas por las diversas tradiciones, por los prejuicios culturales y por otros factores que, aun modificándola notablemente, no impiden sin embargo —en el decir de ellos— una auténtica comprensión justificada no sólo de los textos a los que se enfrentan, sino de la realidad en sí misma... aunque siempre *mediada a través del lenguaje*.

De esta suerte, y en contra de lo que muchos otros representantes del pensamiento actual defienden con ahínco, los hermeneutas *intentan* acercarse auténticamente hasta la verdad: admiten lecturas *más o menos correctas y adecuadas* de los textos, contrastables por las restantes personas que los lean y, al mismo tiempo, evitan rigideces racionalistas y preservan la diversidad de las explicaciones legítimas, al modo como una partitura no elimina la originalidad interpretativa de cada uno de los que la ejecutan.

Pero, al igual que en los casos anteriores, también ellos sufren la tentación de extrapolar sus planteamientos y conclusiones. Muy influidos por el último Heidegger, y con fundamentos diversos de los analíticos, los filósofos a los que aludimos corren el riesgo de transformar la palabra en la entretela o en el fondo último que constituye la realidad. *Todo tiende a reducirse a lenguaje*. Éste se configura como un cierto *medium*, como algo «previo» al universo y del que dependen tanto el mundo histórico y cultural cuanto el hombre. La esencia misma del ser humano, fruto exclusivo de su historicidad, se halla caracterizada y definida por el lenguaje: es éste el que lo une a la totalidad y al flujo de la historia. *El mundo existe para el hombre sólo porque* ***es dicho*** *o* ***ha sido dicho*** *por alguien*.

Hay mucho de positivo en estas afirmaciones: el *verbo* con que expresamos la realidad depende *en cierto modo*, nunca de forma absoluta, del lugar y el tiempo y de la situación cultural del hombre que lo concibe. Conviene, pues, agradecer a Gadamer sus invectivas contra el iluminismo y el racionalismo, al mostrar el valor de la autoridad y de la tradición contra el prejuicio más radical de los iluministas que, ensalzando desmesuradamente la razón humana individual, la pretendían capaz de una verdad absoluta, definitiva, del todo autónoma respecto a cualquier influjo exterior e incapacitada para crecer, corregirse a sí misma o desarrollarse.

Pero para superar semejante racionalismo no basta con sacar a la luz nuestros «pre-conocimientos», como los llama la hermenéutica; tampoco con trascender la interpretación que cada cual lleva a cabo por influjo casi determinante de su entorno, mediante otras exégesis más puras y contextualizadas y superadas a su vez por otras todavía mejores... sin abandonar nunca la tiranía del texto. Es menester, como sostiene Russo, «un punto de referencia externo, un conjunto de valores no negociables y no dependientes del lenguaje, a los que deben adaptarse nuestros juicios. Es decir, una realidad que no exige necesariamente la expresión lingüística, sino que sigue siendo válida también cuando no la mencionamos. Más todavía: que alcanza una fuerza indescriptiblemente mayor en el silencioso respeto»[31]. Con otras palabras, *el lenguaje se torna insuficiente cuando no remite, más allá de sí mismo, al pensamiento del que procede y a la realidad que fecunda a este conocimiento*.

En resumen, «como ya para la fenomenología y para el análisis del lenguaje, el límite» de las reflexiones hermenéuticas «se encuentra en su absolutización. Son verdaderas en lo que afirman, pero falsas en lo que niegan o, si se prefiere, en la pretensión de excluir que la filosofía pueda valerse de otro modo de proceder —el demostrativo—, que tradicionalmente le pertenece. Pero *el ensanchamiento de horizonte que estas perspectivas llevan a término, en comparación con el pensamiento moderno, constituye una contribución que ninguna filosofía puede hoy dejar de lado*»[32].

d) *La teoría de la argumentación*

Insistiendo en un punto de la valoración recién transcrita, habría que subrayar que la hermenéutica presta poca atención a los aspectos argumentativos del discurso filosófico y, en ese sentido, a la verdad en su versión fuerte. Esto no sucede, al menos a primera vista, con la corriente filosófica que ha dado en llamarse «teoría de la argumentación» o «nueva retórica», fundada por Chaïm Perelman alrededor de los cincuenta, y que ha ido ganando adeptos con el paso del tiempo y, en especial, en torno a la muerte de su fundador, no hace todavía muchos años.

En continuidad con los avances que venimos señalando respecto a la modernidad, y en contra de la hegemonía un poco tiránica y homogénea de «lo científico», el tipo de argumentación que propone este movimiento es aplicable a los más diversos campos, desde la literatura hasta el derecho, desde la filosofía hasta

31. Francesco RUSSO, «L'ermeneutica in "Verità e metodo", di Gadamer», en «Ermeneutica e filosofia del linguaggio», Cultura & Libri, nº 68, abril-mayo 1991, p. 49.

32. Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., p. 110. (La cursiva es del autor).

la política... Su fuente última de inspiración es Aristóteles: la nueva retórica adapta la dialéctica aristotélica, que transcurría siempre entre dos interlocutores, al ámbito de un auditorio más amplio; en él, además, sólo el retor hace uso de la palabra, ejerciendo la facultad de persuadir a través de razonamientos y de otros medios más psicológicos. Lo característico de esta retórica, y lo que hasta cierto punto la dota de fecunda flexibilidad, es que no se apoya en verdades indudables, sino en *opiniones* admitidas por el conjunto de los seres humanos, e intenta a partir de ellas o bien demostrar la tesis propuesta por el retor, o bien confutar lo que sostienen otras personas, haciéndoles incurrir en contradicción o en oposición a lo que opinan los oyentes.

Tres ventajas claras, por lo menos, ofrece la retórica-dialéctica. *i)* Permite actuar en el campo de la ética, de la política y del derecho, es decir, en la esfera de las cuestiones mediadas por la libertad, en las que no cabe la necesidad y exactitud propia del saber estrictamente teorético. *ii)* Apela a una racionalidad abierta y no constrictiva, capaz de tener en cuenta la opinión de *todos*, expertos o no, facilitando así la comunicación, la comprensión recíproca y la colaboración para resolver los problemas prácticos. *iii)* Toma nota de los condicionamientos más variados: desde los culturales, sociales e ideológicos, hasta los lingüísticos, sin incurrir por ello en el relativismo ni en el escepticismo.

Con todo, junto a éstos y otros méritos innegables, la nueva retórica se ve afectada por limitaciones también características. Podrían resumirse diciendo que acepta y consagra una clara autosubordinación respecto al *cálculo lógico-científico*, al que atribuye un más neto valor de verdad: de suerte que la determinación de los medios, propia de la ciencia, es más segura y válida que la caracterización de los fines y valores, reservados para la retórica. Se opone también Perelman a lo que denomina las «filosofías primeras», dogmáticas y «metafísicas», en el sentido peyorativo del término, aspirantes a un «saber absoluto», a una especie de «mirada divina»... y tolera tan sólo la filosofía «abierta», argumentativa, dialéctica, dotada de exclusivo alcance práctico y avalada sólo por sus resultados. En consecuencia, y en palabras de Berti, «participa del dogma cartesiano-spinoziano del *mos geometricus* como único método racional válido..., a pesar de haber nacido en contra de él»[33].

e) *La filosofía práctica*

Mucha más relevancia que la nueva retórica, y remitiendo esta vez a Aristóteles y a Kant, presenta otro movimiento, que apela también a una racionalidad no científica y que es conocido como «filosofía práctica». Se trata de una refle-

33. Enrico Berti, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bolonia 1987, p. 81, en el que se inspira el entero párrafo.

xión sobre las actividades humanas —moral, política y derecho, antes que nada— que pretende un alcance valorativo: en lugar de simplemente describir, como las ciencias sociales, aspira a dictar normas que dirijan el obrar humano en esos ámbitos «prácticos».

Según explica Millán-Puelles, «una buena parte de la filosofía analítica —la de corte positivista o neopositivista— había reducido la ética a lingüística de la moralidad, y el papel de la razón [...] a un análisis del lenguaje ético. Es decir, según estos analistas, la ética sería [...] un mero estudio del lenguaje ético, un estudio de las palabras "recto", "incorrecto", "moral", "inmoral", "derecho", "deber", "obligación"; es decir, un análisis del lenguaje, pero sin tomar partido.

»Frente a esto, hoy ya vuelve a hablarse de ética en un sentido comprometido, no en la mera acepción de un análisis del lenguaje. Y en eso hay que reconocer que Habermas ha contribuido decisivamente, discurriendo acerca de cómo se pueda hablar también de "verdad" en el ámbito de la praxis, entendiendo por praxis o por práctica no sólo la realización de actos técnicamente útiles, sino la realización de actos moralmente calificables. Es un evidente acierto reconocer que la razón tiene derechos en la configuración de la vida del hombre, no sólo para hacer un estudio de la física o de la química o de la biología. También ha de ser orientadora del comportamiento.

»A mi juicio, el inconveniente de Habermas consiste en que, en definitiva, las normas que la razón da tienen que estar consensuadas. De todas formas, hay que reconocerle el mérito de haber intentado devolver a la razón —aunque sólo sea una razón consensuante y meramente dialogante, que carece de valores absolutos— el derecho de decir algo en el terreno práctico, en el ámbito de la orientación de la conducta humana. La razón tiene algo que decir no sólo en física, en biología, en matemáticas, o en general dentro de las disciplinas que en la terminología analítica se denominan descriptivas, sino también en las prescriptivas: en las que dan normas o preceptos»[34].

La referida distinción entre praxis y teoría era clásica desde Aristóteles y estuvo más o menos vigente hasta bien entrado el siglo XVIII. Pero a finales de esa centuria lo práctico vino a situarse bajo el dominio de las ciencias sociales, abandonando el terreno propio de la filosofía y empobreciéndose de manera muy determinante. En la pasada década de los sesenta tuvo lugar una decidida «rehabilitación» de la filosofía práctica, tal vez para dar una respuesta no ideológica a los problemas planteados por la escuela de Frankfurt: es decir, para superar esa *tecnocracia* que, de acuerdo respecto a los medios, a las soluciones técnicas, abandonaba la cuestión del fin y del sentido a la mera subjetividad y a las decisiones racionalmente infundamentadas.

34. Antonio MILLÁN-PUELLES, *Ética y realismo*, Rialp, Madrid 1996, pp. 19-21. (Se ha distribuido en tres el único párrafo del autor).

El movimiento ha crecido a partir de entonces, y a él se han sumado representantes de casi todas las otras corrientes hoy en vigor: desde el ya citado Habermas, pasando por Gadamer y los omnipresentes Eco y Vattimo, hasta el neohegeliano Ritter, algunos fenomenólogos y ciertos analíticos de origen anglosajón. Los logros que siguen obteniendo, y que se sitúan en la línea de lo explicado por Millán-Puelles, son cada vez más abundantes. Con todo, al igual que la retórica, en bastantes de sus representantes continúa actuando una suerte de prejuicio, por el que la filosofía no sería capaz de trascender la esfera de lo práctico, resignándose a «otorgar a la racionalidad científica el monopolio de lo teorético» [35].

Tal vez pueda verse en esta negativa, y en parte de lo anteriormente expuesto, la herencia de la escisión de la razón llevada a término por Kant, en virtud de la cual los principios de la razón teorética quedan reservados para el ámbito de las ciencias naturales, mientras que a la razón práctica se atribuye una tarea de esclarecimiento no propiamente cognoscitivo en los dominios de la moral: con base en unos criterios que cabría incluso declarar «irracionales» desde la perspectiva propia de la razón pura.

f) *El personalismo*

Llegados a este punto, una atención especial reclama el variopinto conjunto de filósofos conocidos genéricamente como «personalistas», con exponentes de la talla de un Buber o un Lévinas, de un Marcel o un Mounier, un Stefanini o un Pareyson, del propio Karol Wojtyla, de Guardini… y tantos otros que han recuperado para el ser humano las dimensiones estrictamente personales (diálogo, amor, encuentro…), relegadas por la mayor parte de los «modernos», a pesar de su declarado antropocentrismo.

Hasta cierto punto, el origen de esta corriente filosófica se identifica con el que hemos señalado en los epígrafes anteriores: la reacción contra un estrechamiento de las herramientas intelectuales del sujeto cognoscente, que lo tornan incapaz de penetrar con corrección en ámbitos muy relevantes de la realidad. Pero caracteriza a los distintos autores incluidos de ordinario bajo el apelativo de «personalistas» el haber individuado como la gran carencia de la filosofía que les precede la falta de desarrollo de los instrumentos aptos para entender *y relacionarse* con lo que configura el núcleo más noble y elevado de todo cuanto existe: *la persona*.

Y resaltamos el *relacionarse* porque un rasgo que aúna a buena parte de los personalistas, y especialmente marcado en el que puede considerarse como fun-

35. Enrico BERTI, *Le vie della ragione*, cit., p. 124.

dador del movimiento, Emmanuel Mounier, es la estrechísima fusión entre la doctrina enaltecedora del ser personal y *el compromiso vital o existencial* tendente a devolver a todo sujeto humano el rango y la categoría que le corresponde. Como recuerda Juan Manuel Burgos, tras el contacto con Péguy, su autor favorito, Mounier «se volvió a plantear el dilema sobre el que ya había reflexionado: escoger entre una vida de investigación académica y una vida en la que el pensamiento impulsara la acción. Y optó por esto último» [36]. A su vez, en un contexto un tanto diverso, Luigi Pareyson ha dejado escrito: «Conocer y poseer la verdad no es posible sin comprometerse, sin tomar partido, sin exponerse personalmente; y esto no sucede sólo en la filosofía entendida como formulación de la verdad, sino en cualquier interpretación que sea digna de este nombre por mínima e insignificante que parezca» [37]. Y Julián Marías, en sentido lato uno de los personalistas españoles, «entiende la filosofía no como una tarea meramente académica, sino como un modo de enfrentarse con la realidad e intentar modificarla en beneficio de la sociedad (lo que llama 'la visión responsable') [...]. Además, da primacía al amor y a los aspectos relacionales sobre los propiamente intelectuales; analiza con detalle y se enfrenta con el problema de la corporeidad humana; considera al hombre como un ser espiritual y trascendente, etc.» [38].

Volviendo a las cuestiones teoréticas, es obvio que los filósofos que estamos considerando no son los únicos ni los primeros que, en la historia de Occidente, han dedicado su atención a la persona y la han exaltado por encima de cualquier otra realidad existente. En semejante sentido, la clásica caracterización de la persona como «*perfectissimum in tota natura*», como «lo más perfecto que existe en la naturaleza», constituye un exponente claro del aprecio de la filosofía de inspiración cristiana por las realidades personales. Lo definidor del personalismo, por el contrario, no es sólo el estimar notabilísimamente a la persona, sino el *estructurar* toda la filosofía en torno a ella y elaborar un cúmulo de categorías propias y exclusivas y, por consiguiente, mucho más adecuadas y ceñidas para referirse a la condición personal.

Cosa que, como puede observarse, presenta grandes ventajas, al permitir un tratamiento más acabado del hombre, los ángeles y Dios. Pero asimismo señala los límites —secundarios, frente a este avance— de tal planteamiento. El primero, que el personalismo no puede elevarse a saber universal, como lo fue ya la filosofía desde su nacimiento con los presocráticos: pues en el universo existen multitud de realidades que *no* son personas y reclaman también una explicación profunda (entre otros motivos porque sin ellas no cabe advertir con plenitud la naturaleza y el sentido del ser personal, al menos del humano). Además, los personalistas suelen establecer un corte demasiado tajante entre la persona y cuanto

36. Juan Manuel BURGOS, *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000, p. 54.
37. Luigi PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982, p. 86.
38. Juan Manuel BURGOS, *El personalismo*, cit., pp. 151-152.

se sitúa por debajo de ella, el «mundo», que manifiesta también, aunque de manera mucho menos apropiada, al Dios trascendente que le ha conferido el ser; paralelamente, en ocasiones empequeñecen el alcance de las categorías forjadas al contacto con esas realidades inferiores, pero que, en virtud de la analogía y convenientemente purificadas y enaltecidas, han llegado a expresar conveniente y fundadamente los atributos de la persona (y, así, el *acto* aristotélico, descubierto en un inicio a partir de la observación del movimiento, resulta después enriquecido y sustenta una explicación cabal del conocimiento intelectual humano e incluso del propio Dios; o el *acto de ser* de Tomás de Aquino, que en el hombre, los ángeles y Dios adquiere la modalidad de «acto *personal* de ser» y hace posible una penetración radical en el núcleo de tales realidades). Por fin, los personalistas más representativos dejan entrever una cierta reticencia hacia la metafísica, sin advertir —como ha señalado repetidamente Juan Pablo II— que ésta tiene como tema prioritario «lo que es» en su acepción más noble e intensa —es decir, justo la persona— y que sólo desde sus planteamientos cabe una fundamentación sin reservas de los rasgos personales de mayor raigambre.

Resumiendo: *las innegables y muy dignas de elogio aportaciones de los personalistas, que componen sin duda una novedad en la consideración de la persona, adquirirían un estatuto más definitivo si se anclaran en la metafísica del ser*, culmen y columna vertebral de esa *Seinsphilosophie* cuyas notas de más relieve pretende resaltar la presente *Introducción*.

g) *Hacia el futuro*

Según hemos sugerido, las corrientes filosóficas aludidas no agotan ni el conjunto del pensamiento desarrollado en los últimos decenios, ni siquiera el de aquellos cuyo influjo merece ser destacado por sus aportaciones directas al despliegue del conocimiento humano. Han quedado fuera, por no mencionar más que algunos filósofos de nivel, relevantes discípulos de Husserl, atentos también a la condición personal, como Scheler, Dietrich von Hildebrand o Edith Stein, cuya ascendencia e influjo en el milenio recién inaugurado nunca podremos alentar con el vigor que les corresponde. Y también toda una serie de autores de enorme penetración intelectual, que, en el siglo XX, han desarrollado con originalidad y hondura los hallazgos más relevantes de la metafísica del (acto de) ser, ampliada expresamente hasta dar cabida en su seno a los atributos propios del ser y el obrar personales, y entre los que no pueden dejar de citarse a Jacques Maritain, Étienne Gilson, Cornelio Fabro y Carlos Cardona. O, por nombrar sólo algunos otros autores de relevancia internacional, el conjunto de filósofos que han potenciado extraordinariamente los logros de la filosofía clásica en diálogo fecundo con los pensadores de los últimos tiempos: entre ellos pueden señalarse a Josef Pieper, Antonio Millán-Puelles o, con estilos muy distintos de los anteriores y diversos entre sí, a Alasdair Macintyre y Nicolás Grimaldi.

En cualquier caso, y ahora con mayor conocimiento de causa, interesa subrayar el doble y relacionado logro que lo mejor del pensamiento contemporáneo ha supuesto para la marcha de la filosofía:

i) Por un lado, *un notable enriquecimiento de los temas susceptibles de ser tratados y conocidos mediante la reflexión filosófica*, de modo que ésta se acerca notablemente al universo de lo que realmente existe en nuestro entorno, sin reservas originadas por rigideces metódicas.

ii) Por otro, y de acuerdo con la última observación, *el ensanchamiento y la flexibilización de las posibilidades del entendimiento humano* y, como consecuencia, del mismo concepto y valor de verdad, ahora mucho más ricos que en otros momentos de nuestra historia.

Los más clarividentes filósofos de hoy, de los que constituyen un eco de excepción las propuestas de la *Fides et ratio*, lejos de cualquier tipo de rigidez acartonada, ofrecen un paradigma de la razón polivalente y flexible. Igual que el ente de la conocida afirmación aristotélica «se dice de muchas maneras», sin que ello conduzca a una desmembración de la realidad que la disuelva en la fragmentariedad y el caos, también lo que con cierta estrechez se ha venido asimilando al vocablo «razón» ostenta hoy una elástica variedad de usos y significados. Frente a lo que parecía imponerse a finales del siglo XIX y buena parte del XX, en la actualidad resulta clara la validez cognoscitiva de una mirada a la realidad diferente y lejana del cientificismo objetivante y racionalista. Un modo de conocer que, según hemos ya insinuado y por no apartarnos de nuestro ámbito de estudio, ha estado presente en los mejores representantes del pensamiento occidental a lo largo de su *entera* historia, ya desde sus orígenes hebreos y griegos... y que no es lícito abandonar[39].

El éxito de la filosofía en los próximos decenios depende, pues, de la capacidad que cada uno demostremos para no dejar que se pierda cuanto de positivo hemos ido descubriendo a lo largo de *toda* la historia del pensamiento occidental, sin «elecciones» prejudiciales que eliminen autores o «fases» completas de reflexión enriquecedora. En la aptitud de fecundación recíproca de las distintas manifestaciones del espíritu humano, que permitan trascender los límites concretos de cada una de ellas, se juega la civilización actual la posibilidad de establecer unas bases intelectuales profundas y duraderas, aptas para sostener y orientar el despliegue perfectivo de la humanidad en los tiempos futuros.

39. Cfr. Vittorio POSSENTI, *Filosofia e rivelazione*, cit., p. 27.

PARTE II

ENFOQUE TEMÁTICO

Capítulo II
Naturaleza de la filosofía

En las páginas precedentes han aflorado, de forma más o menos expresa, algunos caracteres imprescindibles para entender el sentido y el alcance de la filosofía, tal como se ha ido desarrollando y aquilatando en Occidente. Entre otros, su conexión con el conjunto de la persona humana en toda la riqueza que la constituye, su relación con la verdad revelada por Dios, el influjo de la propia vida en el quehacer intelectual del filósofo y el de este ejercicio en la dirección de la existencia personal de quien lo lleva a término...

Sobre todo ello se volverá, de forma más sistemática, tanto en el presente capítulo como en los que siguen. De momento, resulta preferible concentrar la atención en un extremo sin duda clave y en torno al cual ha girado, al menos desde Aristóteles, la consideración más esencial de la tarea del filósofo. Es decir, *la concepción de la filosofía como modo de* ***saber***.

1. Filosofía y sabiduría

a) *Diversas modalidades del saber*

En el lenguaje actual, el término «saber» se utiliza en distintos contextos. Se habla de saber cómo funciona un aparato, de saber realizar una determinada tarea (construir una casa, dibujar, cantar, conducir un coche o un avión, convencer a la gente...), de saber «estar» en una u otra situación —actuación pública, fiesta de sociedad, reunión de amigos...—, de saber mucho o poco sobre el hombre, sobre informática, sobre viajes espaciales...

Simplificando levemente el asunto, este repertorio de usos cabría reducirlo a tres, en los que de manera más o menos inmediata se incluyen los restantes: *i)* saber *hacer*, *ii)* saber *comportarse*, *iii) saber* (sin más).

i) El primero versa sobre lo que el pensamiento clásico calificaba como *póiesis*, en griego, y *facere*, en latín: proyectar y levantar un edificio, confeccio-

nar un mapa de carreteras o un plano de ciudad, arreglar una cañería, manejar una cámara fotográfica, un reproductor de sonido o de imágenes, etc. Su punto de referencia lo constituye el *hacer*: a él se dirige y supedita y en él casi se resuelve; y, así, aprender a montar en bicicleta resulta ilógico al margen del deseo de utilizarla como medio de transporte o de entretenimiento.

No quiere esto decir que quien aprende *a hacer* algo no adquiera con ello un auténtico conocimiento: *sabe* en efecto diseñar un edificio o un puente, mantener el equilibrio y avanzar sobre un curioso artilugio de dos ruedas..., mientras que otros muchos *no saben* realizar esas acciones. Con todo, ese saber no goza apenas de otro significado o contenido que el del *hacer* que posibilita: *saber*-hacer es en fin de cuentas muy poco más y muy poco añade al saber-*hacer*; *saber* montar a caballo se resuelve casi sin reservas en saber-*montar a caballo*, no agrega conocimiento alguno consistente al del *ejercicio* de esa actividad: por aprender a manejarme en la grupa de un equino no sé casi ninguna otra cosa *además de* realizar ese conjunto de acciones (pues aunque ese aprendizaje vaya acompañado de un cierto conocimiento de lo que es un caballo e incluso de su modo individual de comportarse, y otras cuestiones por el estilo, tales noticias quedan en cierto modo «fuera» del saber-*montar*). Puede entonces sostenerse que, *como saber en su acepción más propia*, el que estamos considerando resulta de una categoría inferior a los otros dos tipos mencionados: el acento del saber-hacer acaba recayendo más sobre el *hacer* que sobre el saber.

ii) El comportamiento, entendido en su significado más cabal, tiene que ver con la *práxis* griega y el *agere* latino, y encuentra dos ámbitos privilegiados de aplicación: a) la *ética*, el obrar moral en su expresión más amplia, que incluye entre otras la dimensión religiosa; y b) la *política*, concebida no sólo como acción de gobierno o dirección, sino como participación activa de todos los ciudadanos en la marcha de la sociedad en pos del bien común. El saber que trata sobre todo ello se encamina de manera prioritaria y casi exclusiva a dirigir nuestra manera de actuar: tiene, por tanto, como referencia principal el *obrar*.

También en este caso, aunque de forma menos acentuada, lo que sabe el experto en moral o en política —que ciertamente es *saber* y que otros *no saben*— se refiere de manera primordial al comportamiento y no tiene un excesivo contenido al margen de él. Por eso resulta tan difícil cultivar el conocimiento ético y no conducirse de acuerdo con lo que ese saber reclama. De manera análoga a lo que sostenía el párrafo anterior, *saber*-comportarse apenas es más —¡ni menos!— que saber-*comportarse*; la unión entre saber y obrar es en estos casos tan íntima que llega a resultar indiscernible: suele repetirse con acierto que «el que no vive como piensa, acaba pensando como vive». Pero, por los mismos motivos, porque también esta vez el énfasis se pone en el *obrar*, aun cuando éste implique una familiaridad más cercana que en el caso del saber-hacer con la naturaleza y propiedades básicas del ser humano, el conocimiento práctico no constituye la versión más noble y elevada del saber.

iii) Ésta se encuentra en expresiones como «no puedes hacerte ni idea de lo que sabe esta persona», «¿sabes lo que ha sucedido?», «no sabe de lo que está hablando» y otras similares. En ella, el vocablo «saber» puede sustituirse de manera bastante propia por «conocer» adecuadamente, y apela por lo común al ***ser*** (o a algunos de los aspectos del **ser**) de las realidades que constituyen su objeto, y no a un hacer o a un obrar: saber si una cosa ***es*** (o existe) o no, saber qué ***es*** determinada realidad, saber quién ***es*** una persona concreta y cómo ***es*** el hombre en general...

Este tipo de *saber* sin añadidos *es el saber en su significado más estricto y hondo, o saber por excelencia, porque, en una primera aproximación por lo menos, no se «resuelve» en otra cosa* (hacer y obrar, en los ejemplos de antes)*, sino que persigue en exclusiva* ***conocer*** *lo que* ***es*** *la realidad*.

Todos lo ejercitamos en una u otra medida. A cualquier individuo adulto le interesa saber quiénes y cómo *son* las personas y demás realidades que configuran su entorno, y quién y cómo *es* él mismo. Se trata del ejercicio más propio y noble de la inteligencia —saber del *ser*—, que en su momento calificábamos como filosofía *espontánea*. Pero hay algunos que desarrollan ulteriormente semejante modo de conocer y lo despliegan de forma más consciente, ordenada y crítica, convirtiéndolo incluso en ocasiones en su quehacer profesional y en su empeño de vida. A éstos se ha reservado, tradicionalmente, el apelativo de filósofos: a quienes de manera explícita aspiran a conocer, con rigor y con atención sostenida, lo que *son* las personas y las cosas.

Por eso lo que Aristóteles denominó *filosofía* ***primera***, y que ahora llamamos también *metafísica*, tiene como objeto de estudio el famoso «ente en cuanto ente»: expresión técnica y al parecer abstrusa, pero con la que no quiere indicarse sino la realidad tal como en efecto ***es***. La metafísica es la filosofía por excelencia o «primera» porque intenta esclarecer lo que ***son*** cada uno de los componentes del universo, corpóreo y supracorpóreo. Y las demás ramas de la filosofía pueden considerarse tales en la misma medida en que se propongan como objetivo descubrir el verdadero ***ser*** de lo que en cada caso establecen como tema: el conocimiento, el lenguaje, la moralidad de nuestros actos, el trabajo, el amor, etc. Pero todo esto será estudiado con detalle más adelante.

b) *El saber filosófico*

La filosofía como modo de *saber* engloba hasta cierto punto las tres acepciones recién enunciadas; pero en su uso más propio se relaciona con la última, con el conocimiento de lo que *son* las distintas realidades, desde Dios hasta el mundo inanimado, pasando y deteniéndose largamente en la persona humana. De ahí la conveniencia de calar con cierta hondura en lo que, justo en este sentido, significa *saber*.

Tanto más cuanto que la civilización contemporánea no facilita en exceso esa comprensión. ¿Por qué? Hoy en día, gran parte de nuestra vida se desenvuel-

ve entre multitud de objetos más o menos sofisticados a los que estamos acostumbrados a sacar partido —hacerlos funcionar y rendir, ser eficaces—, sin conocer prácticamente nada acerca de cómo *son*, de cuál es su naturaleza más íntima. Desde muy pronto, el niño de los países desarrollados se habitúa, por ejemplo, a utilizar la corriente eléctrica sin tener la más mínima noción de lo que esa energía es en sí misma: le basta accionar un interruptor para iluminar la habitación, otro para que la televisión se ponga en marcha, etc. Esos mismos chicos, cuando crecen, se enfrentan con una nueva adquisición —el ordenador de última generación, pongo por caso, o el novísimo modelo de videoconsola o de teléfono móvil— con la idea casi exclusiva de hacerlo funcionar cuanto antes, sin ocuparse generalmente en conocer sus estructuras ni los fundamentos que les permiten actuar con la maravillosa eficacia con que lo hacen. Y buena porción de nuestros ciudadanos, por poner un último ejemplo más relevante, consiguen hacer rendir el dinero que poseen *sin entender* en realidad el enrevesado y un tanto misterioso mundo de la banca, de la bolsa, de la economía...

Nada de esto resulta reprobable, ni mucho menos, sino más bien al contrario. Y la razón es sencilla: los que hemos mencionado hasta ahora son, en el significado más estricto de la palabra, *instrumentos*. Herramientas más o menos alambicadas, con una complejidad a veces extraordinaria, pero herramientas al fin y al cabo. Y los utensilios están hechos *para ser utilizados*... y para poco más: es lo que les corresponde *por naturaleza*.

Por eso extrañaría que alguien, antes de emplear un destornillador, una llave inglesa o un martillo, se detuviera durante horas a analizar la índole de sus componentes o los fundamentos que hacen posible su uso: sean estos rudimentarios y elementales, como en los casos propuestos, o complicados, como en el de la red económica o el mundo de las telecomunicaciones, que, al fin y al cabo, también son *instrumentos*. El carpintero profesional, por seguir con nuestro ejemplo, no necesita saber *el porqué científico-técnico* de las ventajas de esta sierra mecánica sobre aquella otra, o de un determinado taladrador respecto al de la marca de la competencia. Su interés se centra en cuál de ellos *funciona* mejor, cuál es el más *útil* para desarrollar su tarea. Sólo en casos muy excepcionales una persona se quedará extasiada *contemplando* las herramientas que le permiten llevar a cabo su quehacer habitual. Pero eso no es lo común: los instrumentos *están para* usarlos y sacarles partido y sólo en muy escasa medida para saber acerca de ellos; *conocer* (lo que *son*) los «aparatos» no tiene especial relevancia, porque en ellos interesa sobre todo la *función* y no el *ser*.

El peligro surge cuando semejante saber tiende a tornarse absoluto y se aplica de manera desconsiderada a todo el conjunto de las realidades, *también a aquéllas cuya naturaleza* ***no es instrumental***. Con más o menos conocimiento de causa, calando mucho o poco en los motivos últimos que la explican, todos hemos experimentado una clara desazón ante el truhán de la novela o de la película de turno que sabe a las mil maravillas cómo seducir a cualquier mujer (o viceversa), ante el mal profesional del marketing que conoce al dedillo el modo de «co-

locar» un producto con independencia de su real calidad y del beneficio o daño que pueda ocasionar al cliente, ante el político incoherente que aprende con esmero los mecanismos para conquistar votos y se desentiende del bien efectivo de los ciudadanos... También en este caso la razón de nuestro malestar es obvia: las personas no *están hechas para* ser manipuladas, no son instrumentos: utilizarlas como tales es prostituirlas, reducirlas a la condición de cosas. ¿Por qué? Pues porque la persona es muy superior, tiene un *ser* más noble e intenso que el resto de las realidades y, de manera muy particular, que los simples utensilios: y si a la «pobreza» de las herramientas le corresponde el ser manejadas, la dignidad de las personas, su superioridad *en el ser*, reclama que éstas sean conocidas y amadas: con ellas sí que vale la pena «andarse con *contemplaciones*».

Pues bien, como el hombre es de por sí un ser racional, abierto a todo lo que **es *en la forma y medida en que cada realidad lo reclame***, *nadie puede considerarse plenamente humano si no aprende a* ***contemplar****, a extasiarse en el conocimiento de lo real... en la misma proporción en que merece ser sabido (más Dios, por tanto, después el resto de las personas, los seres vivos, los inertes y, en muy última instancia, lo meramente instrumental).*

Para desarrollar ese afán contemplativo habrá que aprender a nadar contra la corriente que pugna por imponerse en la cultura actual, urgida por las exigencias de una «eficacia» que aspira a convertir todo conocimiento en «medio para», y considera vana e inexplicable la filosofía, porque antes dificulta enormemente lo que significa *saber*, en su acepción más propia, y pone trabas al ejercicio sereno de semejante tarea. Urge, por tanto, insistir en la relevancia, el papel y las características que corresponden al saber filosófico en cuanto tal.

c) *Saber por saber*

Casi en los comienzos de su *Metafísica* Aristóteles asegura que «todo hombre desea por naturaleza saber» y da abundantes indicios de ello. Y cuando hace esta indicación se refiere, de manera muy predominante y casi exclusiva, al conocer que no se encuentra urgido por la satisfacción de otras necesidades; es decir, al que no se requiere «para» (resolver un problema, obtener un beneficio económico o profesional, poner en marcha un asunto...), sino que encuentra su último fin y objetivo en sí mismo: *se sabe para... saber*.

Nuestros antecesores griegos denominaban a esta actividad *theoria*. Y concebían el *theorein*, el «teorizar», como la más elevada de nuestras operaciones. Por el contrario, no es infrecuente que el hombre de hoy descalifique a una persona o una explicación o un proyecto social o de mejora calificándolos como *teóricos*; y tampoco es inusual que, ante una determinada disciplina en la enseñanza media o en la Universidad, se plantee la pregunta desautorizadora: pero esto... ¿para qué *sirve*?

Resulta casi forzoso, entonces, para ayudar a entender la naturaleza de la filosofía como *saber* en su acepción más intensa, recordar la famosa anécdota

transmitida por Cicerón: «Interrogado acerca de la esencia de la filosofía, Pitágoras habría contestado que a través del nacimiento el hombre entra en el orden cósmico como en una fiesta de Dios. En esta fiesta, mientras unos piensan sólo en divertirse y otros aprovechan la ocasión para ofrecer en venta sus mercancías y hacer negocios, el filósofo es el que, centrándose en la *theoria*, comprende el sentido de la fiesta» [1].

Significativa, en esta cita, la apelación a Dios y la consideración de la propia vida como una suerte de fiesta. En sus orígenes, y como ya hemos visto, la filosofía conecta de manera muy vitalmente inmediata con el orden divino. Y por eso Aristóteles afirma que la sabiduría, modo supremo de conocimiento, es cosa referida a los dioses. Pero, además, y por lo mismo, *el verdadero filosofar forma parte, y parte muy importante, de una gran fiesta*. Lejos de la imagen que nos han transmitido buena porción de los existencialistas y un conjunto no despreciable de nihilistas y postmodernos, *filosofar es algo gozoso, que ayuda a conocer y apreciar las maravillas que nos ofrece el universo*. No consiste en esa tarea a veces tediosa y otras dramática que muchos se empeñan en presentarnos; no hay que «sufrir existencialmente» ni hay que aburrirse para hacer filosofía; aunque no quepa negarle el esfuerzo trabajoso que a veces lleva consigo, *conocer lo que es la realidad, elevarse hasta los elementos más nobles que la integran, es fuente de una satisfacción tan honda por lo menos como la atribuida tradicionalmente a los que acuden a una celebración*.

Según afirma Pitágoras, a un festejo semejante, como pudieran ser los juegos olímpicos, unos van a «di-vertirse», y no disfrutan con la fiesta; otros van a hacer negocios, y tampoco la paladean; mientras que sólo reciben su auténtica recompensa los que, contemplando lo que allí ocurre, acaban por descubrir los fundamentos de esa celebración: el *sentido* de nuestro paso por el mundo.

Theorein, que tiene en griego la misma raíz que «ver», consiste justo en ese *saber mirar por el gozo de conocer, sin otras pretensiones inmediatas que el conocimiento mismo*. En la filosofía posterior, de origen latino e influjo cristiano, *theorein* equivale prácticamente a *contemplar*: «ver» la realidad sin más aspiración que la de empaparse de ella. A esto apelaba Aristóteles, con expresiones merecidamente célebres, cuando aseguraba que *la filosofía es: a)* ***libre***, al no estar de por sí subordinada a la consecución de otro objetivo que el propio conocer; *o b)* ***inútil***, no porque no produzca beneficio alguno, sino porque semejantes ventajas no son del tipo de las que obtenemos mediante instrumentos o herramientas, válidos *sólo* en virtud del fin externo al que se orientan (su *uso*). *El conocimiento filosófico*, como la amistad, la poesía, el regalo de unas flores, el mismo Dios..., *goza de un valor muy superior al de lo meramente instrumental, por cuanto esa valía reposa en el propio saber*, *sin requerir una justificación ulterior*. Conocer, en esta acepción primigenia de *saber del* **ser**, de la realidad, es algo perseguible

1. Marco Tulio CICERÓN, *Tusc. disp.*, V, 9.

por sí mismo: no «sirve para» otra cosa, en el sentido en que «sirven» unos alicates o un ordenador, aunque justo por ese motivo perfecciona y deleita al hombre en una medida que el simple instrumento no puede proporcionar. (Y, por eso, más que como «in-útil» debería calificarse como «supra-útil»).

De acuerdo una vez más con Pieper, «la consideración filosófica de la realidad es un hacer humano que tiene sentido en sí mismo, que no está por tanto meramente "ordenado" al "bien del hombre" ni contribuye en algo a ello, sino que es un elemento que forma parte esencialmente de este bien» [2], aunque —como veremos— no pueda ni deba separarse del amor, del que sin embargo se distingue. Cualquier persona debería ser capaz de comprenderlo. Pero quienes defienden que el fin último de nuestra existencia consiste en *contemplar* amorosamente al propio Dios, conocer-amando a la Verdad suprema e infinita, no habrían de encontrar dificultad alguna en advertir que *el saber no subordinado a otro fin que el saber mismo amoroso, contribuye poderosamente al perfeccionamiento y a la felicidad de cualquier persona*.

d) *La supresión de todo interés espurio*

«Un verdadero filósofo —se ha dicho con tino— no es sino un hombre que ama la sabiduría por sí misma, porque amarla en razón de alguna otra cosa es ser un amante, no de la sabiduría, sino de alguna otra cosa» [3].

Estas palabras deberían darnos pie para seguir subrayando una propiedad del saber filosófico que, en los momentos actuales, merece un suplemento de atención. Se trata de *la necesidad de suprimir, a la hora de* ***conocer****, en la acepción más cabal del término, el influjo de cualquier interés extrateorético*. Sin duda, el impulso original que mueve nuestro afán de saber puede ser variado y de mayor o menor categoría intrínseca: aprobar un examen, elevar el propio nivel profesional, orientar nuestra vida, resolver un problema a un amigo o paciente, enseñar a los demás... o el servicio a las almas; pero, desde la perspectiva adoptada en este epígrafe el móvil *inmediato* de la búsqueda en cuanto tal *no debe* ser otro que el de penetrar en lo más profundo de la realidades que se presentan ante nuestra mirada: conocerlas, saberlas, saborearlas.

Como explica Gilson, «la filosofía se vuelve impura tan pronto como es animada por cualquier otro motivo que no sea la voluntad de conocer las cosas *exactamente como son* y de, conociendo la verdad, darle una expresión adecuada» [4]. Y Pieper, de nuevo: «En una carta de Goethe desde Roma dirigida al matrimonio Herder (10 Nov. 1786) se dice: "Mi tarea de contemplar y leer todas las cosas

2. Josef PIEPER, *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona, 4ª ed., 1979, p. 68.
3. Étienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 59.
4. *Ibídem*, p. 60. (La cursiva es del autor).

como son, mi lealtad a dejar al ojo ser luz, mi completo abandono de toda pretensión, me hacen totalmente feliz aquí, en el silencio"»[5].

Pero la cuestión es más drástica. Cuando se afirma que el motor de la indagación especulativa *no debe* ser sino la propia conquista de la verdad, o al recordar que la filosofía se torna impura cuando no persigue ese único objetivo o que no genera la felicidad esperada si se encamina hacia otras metas, lo que en definitiva quiere decirse es que, fuera de esa pureza de intención —¡saber!—, el filosofar se vuelve de todo punto imposible: se transforma en ideología, en el peor y más frecuente de los casos, o en simple e infundada «moralina», cuando lo que lleva a indagar es una intención «buena» pero distinta del saber mismo. *La presencia de cualquier pretensión extrateóretica* ***impide*** *al filósofo conocer la realidad tal como* ***es***.

Valgan, como comprobación *a contrario* de este aserto, las siguientes palabras de Bergson, de marcado corte poético pero perfectamente aplicables a la filosofía: «Creo que si la realidad viniese a herir directamente nuestros sentidos y nuestra conciencia, si pudiésemos entrar en comunicación inmediata con las cosas y con nosotros mismos, el arte sería nulo, o más bien, todos seríamos artistas, porque nuestra alma vibraría entonces continuamente al unísono con la Naturaleza. Nuestros ojos, ayudados por la memoria, recortarían en el espacio y fijarían en el tiempo cuadros inimitables. Una mirada nuestra cogería al paso, esculpidos en el mármol viviente del cuerpo humano, fragmentos de estatua tan hermosos como los de la estatuaria antigua. Oiríamos como una música —alegre unas veces y las más veces triste, pero siempre original— que cantara en el fondo de nuestra alma la melodía constante de nuestra vida interior. *Todo esto se halla en torno a nosotros y en nosotros mismos, y, sin embargo, nada de ello lo percibimos claramente*. Entre la Naturaleza y nosotros, ¿qué digo?, entre nosotros y nuestra propia conciencia viene a interponerse un velo que es muy tupido para el común de los mortales y casi transparente para el artista y el poeta. ¿Qué hada tejió este velo? ¿Qué impulso la guió? ¿Fue la amistad o la malicia? *Era necesario vivir, y la vida exige que percibamos las cosas en la relación que tienen con nuestras necesidades*. Vivir es obrar. Vivir es obtener de los objetos la impresión útil y responder a ella por medio de reacciones apropiadas. Las demás impresiones tienen que oscurecerse o llegar a nosotros de un modo muy confuso. Miro y creo ver, escucho y creo oír, me estudio a mí mismo y creo leer en el fondo de mi corazón. Pero cuanto veo y cuanto oigo del mundo exterior, es simplemente lo que extraen de él mis sentidos para iluminar mi conducta. Lo que conozco de mí mismo es lo que afluye a la superficie, lo que toma parte en la acción.

»Mis sentidos y mi conciencia me aportan solamente una simplificación práctica de la realidad.

»En la visión que de las cosas y de mí mismo me transmiten, quedan como borradas las diferencias extrañas al hombre, mientras que se acentúan las seme-

5. Josef PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid 1973, p. 138, nota 23.

janzas prácticas, y quedan como trazadas de antemano las sendas que mi actividad ha de seguir»[6].

Por eso el anhelo de saber por saber, connatural al hombre, exige a menudo un claro esfuerzo: porque también «vivir» —en sentido biológico y existencial— es una actividad primaria, a la que cabe subordinar, si uno se descuida, todas las demás aspiraciones, incluso la connatural tendencia a conocer... que debería sin embargo guiar esa misma vida. De todo ello volveremos a hablar.

2. Principales rasgos constitutivos de la filosofía en cuanto tal

Hasta el momento, nos hemos limitado a distinguir entre tipos distintos de saber: el saber-hacer, el saber-obrar y el saber del *ser*, llamado también conocimiento teorético. Dentro de este último se encuadra la filosofía, pero no en exclusiva: también las ciencias, en su más noble ejercicio, tienden naturalmente a él. Desean, por encima de cualquier otra cosa, conocer cómo *es* la realidad a la que están dedicando su atención y esfuerzos. La cuestión era muy clara en la antigüedad griega y medieval, y lo sigue siendo en los siglos posteriores, y hoy día, para los mejores entre los científicos. Aunque en ocasiones quienes financien sus investigaciones o las coordinen tengan como objetivo último y casi exclusivo la aplicación de sus descubrimientos al ámbito de la técnica o de la praxis, los que indagan suelen hacerlo movidos por la misma admiración por la que el auténtico filósofo observa y reflexiona: no acaban de comprender... y quieren lograrlo a toda costa.

En consecuencia, para determinar los perfiles de la filosofía no basta considerarla como conocimiento desinteresado, como teoría, pues esto lo comparte con otras disciplinas, sino que habrá que delimitar, dentro del *theorein*, lo que contradistingue al saber filosófico.

a) *Pretensión de universalidad*

Tal vez lo que mejor haya caracterizado a semejante pensamiento, desde su mismo inicio con los jonios, sea lo que la cabecera de este epígrafe denomina «pretensión de universalidad». Como ha escrito un pensador contemporáneo y sugeríamos en la *Presentación*, la pregunta filosófica por excelencia podría expresarse así: «¿qué hay, en definitiva, de todo esto?». Y, en verdad, los padres de la filosofía en Occidente se interrogaron de manera decidida sobre el principio último explicativo de *toda* la realidad. Su respuesta podrá en muchos casos parecernos ingenua, en parte porque el *todo* sobre el que inquirían se encontraba limitado al conjunto de la experiencia inmediata, al mundo físico. Pero lo relevante

6. Henri Bergson, *La risa,* Plaza-Janés, Barcelona 1967, pp. 881-882. (La cursiva es del autor).

es que se atrevieron a indagar sobre el universo entero, tal como ellos lo advertían, y proponer una «respuesta terminal y definitiva»: *en última instancia*, el fondo explicativo de *toda* esta realidad es... agua, aire, *ápeiron*, etc.

El asunto progresa radicalmente con Platón, que descubre con certeza e investiga el mundo suprasensible, fundamento y explicación de las realidades corpóreas; y, de forma todavía más clara, con Aristóteles. El pensador de Estagira «construye» el tema de su metafísica a medida que se va preguntando si además de las substancias que se ofrecen a nuestra experiencia existen otras, de rango superior, supracorpóreas, dignas también de ser estudiadas por la filosofía. Al responder afirmativamente, el universo físico, que antes era la totalidad de lo dado, se transforma en una simple porción de la realidad; y a ésta debe agregarse otra de mucha mayor categoría, constituida por seres inmunes a la materia, en la cumbre de los cuales se sitúa el Primer Motor inmóvil: el Pensamiento que se piensa a sí mismo, y que Aristóteles identifica con Dios. *Sólo en Él reside la explicación* ***última*** *de cuanto es o acaece en el universo (material y espiritual).*

Atendiendo a esta caracterización griega y, en cierto modo, ya definitiva, Pieper ha escrito que «filosofar significa reflexionar sobre la totalidad de lo que nos aparece, con vistas a su última razón y significado. [...] En el verdadero filosofar se trata de todo lo que hay, dentro o fuera» del sujeto humano y de lo que llamamos restrictivamente mundo (creado)[7].

Sin duda, el modo concreto de considerar ese «todo» establece profundas diferencias entre unas filosofías y otras. Clásicamente, los grandes temas con los que se pretendía abarcar el conjunto de lo que existe han sido tres: el mundo, el hombre, Dios. Y a eso es a lo que la mayoría de los mortales denominamos «todo». No obstante, se han dado otras muchas maneras de entender la cuestión. A veces por motivos metodológicos, a veces por ilusiones debidas a una excesiva atención a determinados sectores de la realidad..., ciertos filósofos han afirmado que no existe nada más allá de lo comprobable por la experiencia empírica o incluso científico-positiva; otros, que todo lo que hay y podemos conocer no es más que el lenguaje; otros, que la materia es pura ilusión y que lo único existente es el espíritu; otros, al contrario, que toda la realidad no son más que relaciones económicas o que se reduce a «nada»... Como es más que obvio, la «filosofía» de cada uno de estos grupos resulta bastante distinta de las restantes. Sin embargo, *eso no elimina por lo común la pretensión de universalidad* que estamos considerando: sucede simplemente, aunque no es poco, que el *todo* se compone en cada caso de elementos predominantes —espíritu o materia o economía o lenguaje...—, que conducen asimismo a respuestas incluso incompatibles a la hora de comprenderlo: no *todo* puede ser espíritu, ni materia, ni relaciones de compra venta y producción, ni simples palabras.

7. Josef PIEPER, *Defensa de la filosofía*, cit., pp. 12 y 18.

En resumen, sigue en pie la suerte de panorama incompleto que ofrece Mondin a la hora de caracterizar la filosofía: ésta, «en el decir de los filósofos, lo estudia todo. Aristóteles, que fue el primero en llevar a cabo una investigación rigurosa y sistemática sobre la naturaleza de esta disciplina, dice que la filosofía estudia "las causas últimas de todas las cosas"; Cicerón define la filosofía como el "estudio de las causas humanas y divinas de las cosas"; Descartes afirma que la filosofía "enseña a razonar bien"; Hegel la concibe como "saber absoluto"; Whitehead considera como tarea de la filosofía "proveer de una explicación orgánica del universo"», etc.[8].

b) *Afán de radicalidad*

i) Conocimiento científico o por causas... En la cita precedente han salido a colación otros elementos que con frecuencia se consideran también constitutivos de la auténtica filosofía. Se ha hablado, por ejemplo, de «las causas últimas de todas las cosas» o de «las causas humanas y divinas de las cosas». Queda claro con ello que el filosofar, por cuanto aspira al rango de conocimiento cabal, en otro tiempo calificado como «científico», debe descubrir *las causas* de las realidades que pretende explicar, porque sólo entonces nuestro saber de ellas se torna *universal y necesario*. Se trata de un rasgo común a la filosofía y a bastantes de las ciencias, que de ningún modo cabe menospreciar.

En efecto, tal como la describieron y entendieron nuestros predecesores clásicos, toda ciencia es *conocimiento cierto por causas*: hasta que no se descubre la razón por lo que algo sucede o es de una concreta manera, no cabe afirmar que el saber de ese «algo» resulte adecuado o perfecto. Por volver a los ejemplos de siempre, aunque traducidos a términos actuales, no es lo mismo *haber comprobado* que un medicamento reduce la ansiedad, mientras otro eleva el estado de ánimo, que *conocer* el componente químico presente en cada uno y causante de tales resultados; o, yendo más lejos, el modo particular en que tal sustancia actúa sobre el sistema nervioso, sus efectos secundarios, etc.; como no es igual *tener experiencia* de que las posesiones materiales, por más que se multipliquen, no producen un gozo duradero ni suficiente que *saber* que el hombre no es feliz sino en la medida en que se perfecciona como persona y que ese acrecentamiento tiene lugar, paradójicamente, cuando por amor se olvida de sí mismo y de lo suyo... En los primeros supuestos, algo se sabe sin duda, pero muy poca gente definiría tal conocimiento como «científico» o suficiente.

ii) ...con pretensión de ultimidad... Ahora bien, dentro del conocimiento por causas, interesa en estos instantes reflexionar sobre el calificativo de *últimas* que

8. Battista MONDIN, *Introduzione alla filosofia*, Massimo, Milán 1998, p. 8.

se les aplica cuando se trata del saber filosófico y, más todavía, sobre la relación de semejante epíteto con el hecho de que el tema por excelencia del filosofar sea, como anunciábamos, el *todo*. Estamos ante una diferencia esencial entre la filosofía y las restantes ciencias. El filósofo pretende obtener una explicación intelectual científica de *todo*; por tanto, habrá de elevarse, en la medida de sus posibilidades, hasta las causas o principios más radicales y, en semejante sentido, *últimos*. Analicemos sus motivos.

Durante un buen número de siglos, la filosofía ha sido considerada como un saber en el sentido más propio de la expresión; pero, a diferencia de las disciplinas sectoriales, pretendía responder al «porqué» más íntimo de la realidad en su conjunto. No le bastaba, entonces, con descubrir las causas de éste o aquel otro fenómeno singular, sino que debía *trascender* los dominios particulares hasta encontrar los fundamentos que, en un nivel más profundo, daban razón de *todos* los sucesos y realidades presentes a la experiencia o descubiertos a partir de ella.

Así se distinguía de las ciencias particulares. Para estudiar la hepatitis, por ejemplo, no es necesario alzarse hasta las causas últimas del universo. Al médico le basta con tener un conocimiento adecuado del hígado y de sus relaciones con el resto del organismo humano, incluidos si se quiere los elementos de tipo psíquico que puedan interferir en el buen funcionamiento de ese órgano. De cualquier modo, el ámbito de sus indagaciones está definido por la salud del hombre y el conjunto de factores, sin duda muy diversos, que inciden en ella. Y algo similar podría decirse con el informático respecto a los ordenadores, con el lingüista en relación con la literatura, etc.

La filosofía aspira a más. Y así, para explicar la capacidad de recuperar la salud de un enfermo el científico debe remitirse a los principios de su vida biológica; y para entender la facultad de programar computadoras o componer novelas de los expertos en cuestión resulta necesario ahondar más todavía. Pero si se pretende comprender al sujeto humano no sólo como organismo biológico y ser dotado de entendimiento, sino también como capaz de experimentar sentimientos y de regir su conducta por sí mismo mediante el uso de la libertad, y de ponerse en relación con las demás personas creadas y con Dios..., es decir, si se aspira a encontrar un fundamento que dé razón del hombre en su globalidad, entonces ya no sirve ninguna ciencia concreta, que por fuerza deja fuera de su consideración los aspectos para ella irrelevantes y que tratan otros científicos. En tales circunstancias, hay que elevarse hasta una explicación más honda y universal, descubriendo un principio capaz de esclarecer, en cuanto esto es posible, *todo lo humano*.

iii) ...dirigido a lo que es en cuanto que ***es.*** El alma espiritual, con el ser personal que le corresponde, no es objeto de ninguna ciencia experimental ni del conjunto de ellas, sino que se encuentra en otro nivel más universal y radical, que es el propio de la filosofía. Y a una altura-hondura similar habríamos de situarnos si pretendemos analizar las causas o principios, no del reino mineral o del vege-

tal, no de ésta o aquella otra especie de animales..., sino de la totalidad de lo existente, de lo que tiene *ser*. *A medida que crece la pretensión de* ***universalidad*** *aumenta también la exigencia de* ***radicalidad****, la necesidad de remitirnos hasta principios explicativos más profundos o más altos*, según la perspectiva que se adopte. Pero, en definitiva, es este segundo requisito de la radicalidad, que lleva a preguntarse en fin de cuentas por el *ser*, lo que transforma una indagación en filosófica: como veremos enseguida, para «hacer filosofía» no es menester interrogarse de continuo sobre el todo del universo; lo que se necesita, sea cual fuere la cuestión que pretendemos esclarecer, es *introducirnos hasta ese fundamento radical —el* ***ser****— que permitiría también, con los matices y correcciones que sean del caso, escrutar filosóficamente cualquier otro asunto* y, desde este punto de vista, ***todo****, y encuadrar en él lo que estamos analizando*.

En ese sentido, pero sólo en ése, la entera realidad se encuentra presente en las casi infinitas interrogaciones a las que aspira a responder la filosofía. Si no «situamos» un problema en las coordenadas marcadas por la totalidad de lo existente —de lo que *es* en cuanto que *es*—, no hay manera de encontrar una respuesta definitiva para semejante cuestión. Resulta imposible captar el sentido de la vida humana atendiendo sólo a planteamientos fisiológicos, biológicos o incluso psicológicos. *Mientras no pongamos al hombre en relación con el todo —el mundo, las demás personas, Dios, determinando el modo de* ***ser*** *de cada uno y sus relaciones recíprocas— se nos escapará sin remedio la posibilidad de descubrir el significado de su existencia, el «para qué» de su paso por la tierra*. Y algo similar, no por completo idéntico, ocurre con las restantes realidades.

«Filosofar significa —enuncia de nuevo Pieper— dirigir la mirada a la totalidad del mundo». Mas añade de inmediato: «Entonces, ¿es una pregunta filosófica (y sólo ella) la que tiene expresa y formalmente como tema esta totalidad del ser, el conjunto de las cosas existentes?». Y responde tajante: «No. Resulta, desde luego, cierto que lo propio y distintivo de una cuestión filosófica es que no puede ser planteada ni sopesada ni contestada (en la medida en que es posible una respuesta) sin que al mismo tiempo entren en juego “Dios y el mundo”, o sea, la totalidad de lo que *es*»... justo en cuanto que ***es*** y, por ende, se relaciona con *todo* lo demás, que también *es*.

Ejemplifica enseguida nuestro autor, tomando pie de la situación en que en ese instante se halla, que es la de dictar una conferencia a un grupo variado de personas: «La pregunta “¿qué hacemos nosotros aquí y ahora?” puede, evidentemente, pensarse de diversas formas; puede también ser pensada filosóficamente». Y esclarece: «“¿Qué hacemos aquí, qué es lo que pasa aquí?”. Algo que tiene que ver con la organización, en el marco de una serie de conferencias; algo captable e investigable mediante la fisiología y la psicología; *algo entre Dios y el mundo*.

»Esto es, pues —concluye—, lo propio y distintivo de una cuestión filosófica: [...] la toma de contacto con todo lo que *es*. No se puede preguntar ni pensar

filosóficamente sin que entre en juego la totalidad del *ser*, el conjunto de las cosas existentes, "Dios y el mundo"» [9].

(Con otras palabras. Para entender a fondo lo que sucede cuando se asiste a una buena conferencia hay que decir, entre otras cosas, que allí se lleva a término un proceso de aprendizaje, un conocimiento. Pero explicar lo que es y hace posible el conocer humano supone poner en juego el universo entero, el hombre y Dios. Es preciso advertir que existe un Principio, Dios, que ha hecho el mundo de acuerdo con un designio comprensible (por eso las cosas pueden entenderse) y ha dotado al hombre de la capacidad de conocerlo tal como es. Sin acudir a ese todo —el universo y el hombre en su respectiva dependencia de Dios— un fenómeno tan profundo como es el conocer no puede explicarse cabalmente. De ahí que la indagación *filosófica* no pueda llevarse a cabo sin apelar de una manera u otra al *todo*).

Como antes se apuntaba, y todavía estudiaremos, la índole universal del conocimiento filosófico lleva consigo la exigencia de ahondar hasta descubrir las causas últimas, que dan razón de cualquier realidad justo en la proporción en que ésta ***es***; toda indagación realmente filosófica se topa con la dimensión metafísica. Desde semejante perspectiva procede afirmar que el *tema propio de la filosofía lo constituye, en fin de cuentas, el ente —la realidad— y sus causas o principios más radicales*.

3. Philo-sophía

Con lo visto hasta el momento en este capítulo, cabría describir la filosofía como *un modo de* ***saber*** *riguroso y desinteresado, que aspira a conocer* ***con hondura*** *el conjunto* ***íntegro*** *de la realidad mediante el descubrimiento de sus principios o* ***causas últimas****, fundamentos de lo que es en tanto que* ***es*** *(el ente clásico)*.

Pero ¿por qué ciertas personas —y todas, de forma espontánea o implícita, según apuntábamos— se dedican a esta tarea?

a) *La admiración, inicio y ámbito del filosofar*

Según sugería la *Presentación*, y sobre la base del afán de saber propio del ser humano, el motor inmediato de tal búsqueda está constituido por el asombro, la admiración, el estupor...

Así lo indica uno de los más maduros diálogos platónicos. En él, después de hacerle razonar sobre «afirmaciones sorprendentes y ridículas, como diría Protá-

9. Josef Pieper, *Was heisst Philosophieren*, en «El ocio y la vida intelectual», Rialp, Madrid, 1962, pp. 121-123. (La cursiva es del autor).

goras», y proponerle un «sencillo ejemplo», tomado de la vida más cotidiana, y al que cabría agregar «miles de ejemplos por el estilo», Sócrates arranca de los labios de Teeteto las siguientes afirmaciones: «Por los dioses, Sócrates, mi admiración es desmesurada, cuando me pongo a considerar en qué consiste realmente todo esto. Algunas veces, al pensar en ello, llego verdaderamente a sentir vértigo». A lo que Sócrates observa: «Querido amigo, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues *experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía*» [10].

El estupor como chispa que inflama el deseo de filosofar: he aquí una clave infalible para discernir las filosofías susceptibles de ser englobadas bajo el rótulo de «perennes». Todas ellas remiten al célebre pasaje aristotélico que explica que la teoría no deriva de imperativo vital alguno, sino de la admiración, *en cuanto mezcla indivisible de luz y tinieblas*. En efecto, según recuerda de nuevo Zubiri, semejante estupefacción «no es un asombro cualquiera, sino que es la admiración socrática: la admiración que embarga al hombre que cree saber perfectamente aquello de que se ocupa, cuando un buen día descubre que lo que cree mejor sabido es en el fondo desconocido, ignorado» [11].

En este sentido, y puntualizando lo que se exponía en la *Presentación*, comenta Pieper que «filosofar significa alejarse, no de las cosas cotidianas, sino de sus interpretaciones corrientes, de las valoraciones de estas cosas que rigen de ordinario» [12], y con las que tantas veces nos sentimos satisfechos. La admiración filosófica no surge, pues, cuando dirigimos nuestra mirada hacia un universo distinto de aquél en que nos desenvolvemos de continuo; muy al contrario, la filosofía —al igual que la creación poética o, en general, artística— comienza cuando, a raíz de un agudizamiento prodigioso de nuestro poder de penetración, «en las mismas cosas que manejamos todos los días se hace perceptible una faz más profunda de lo real» [13].

De esta suerte, la filosofía constituye una especie de saber-ignorante: lo estudiado por el filósofo resultará siempre, desde el inicio hasta el término de su aventura cognoscitiva, algo realmente conocido pero nunca dominado. *Todo filósofo genuino debe poseer en alto grado el sentido del* ***misterio***: de lo que incluso en la realidad más ínfima supera nuestra capacidad de comprensión. Pues, en efecto, la riqueza desbordante de lo real genera en nosotros un conocimiento *válido*, pero siempre corto, insuficiente, teñido de ignorancia. Un saber maravilloso, pero humano, y por eso limitado, marcado por una cierta oscuridad, que incita a seguir escrutando...

10. PLATÓN, *Teeteto*, 1054 b - 1055 d. (La cursiva es del autor).
11. Xavier ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 40.
12. Josef PIEPER, *Was heisst Philosophieren*, cit., p. 126.
13. *Ibídem*.

Finito e imperfecto, por tanto, *pero sin abandonar su índole de genuino conocimiento*. Esta consideración resulta clave en el momento actual, de pronunciada desconfianza en la inteligencia humana, para distinguir las filosofías mejor encaminadas de las que se alejan un tanto de su auténtica misión. Aristóteles había sentado con firmeza que siempre, en cualquier realidad, lo primario y fundante es lo afirmativo. Aun cuando no con total plenitud, el que se asombra conoce, real y efectivamente, y espera y confía en seguir conociendo. Por el contrario, algunos representantes de la modernidad se han empeñado en situar al inicio de todo conocimiento *lo negativo*. Y, así, el estupor maravillado, que se modela según la estructura de la esperanza, ha sido sustituido por la duda, en el caso de Descartes, y, en el de Hegel, por el desconcierto. Pero estas actitudes llevan consigo una decidida repulsa inicial de todo lo *dado*, de lo que se ofrece ante el Yo de manera gratuita, de lo creado, en definitiva; y constituyen de este modo el requisito ineludible para que ese mismo Yo, tras el momento *negativo* de exclusión de todo menos de sí mismo, se *afirme* de manera radical, al *recuperar* con sus solas fuerzas el conjunto de lo existente: medido y cuasi creado por la razón, en todos los casos (racionalismos); «como producido por el concepto», en el de Hegel (idealismo). El hombre tiende a ocupar el lugar de Dios.

La filosofía clásica, por el contrario, se estructura como re-conocimiento agradecido de *lo dado* al yo con independencia de tal yo: de la realidad, en fin de cuentas, y de uno mismo en cuanto real. Y la admiración consiste, en substancia, en llegar a advertir y a aceptar con gozo que aquello que se ha recibido todavía nos trasciende, que es mucho «más profundo, más amplio, más rico en misterio» [14] de lo que originalmente se apreciaba.

Sin duda, la indagación filosófica surge para rebasar, *esperanzada*, la dosis de ignorancia que contiene la sublimidad de lo cotidiano. Pero también es cierto que, a medida que se introduce en la contemplación de lo que originariamente lo había deslumbrado, conforme crecen las zonas de resplandor, quien conoce ve también acrecentarse la dimensión de misterio y, con ella, la intensidad de las sombras, que derivan en forma directa del deslumbrante ser de los entes.

No es muy difícil, no lo ha sido durante siglos, asumir con gozo que la realidad a que el filósofo se abre, y que *confía* conocer, lo desborda: ahora y siempre. Y es que en efecto, como se viene apuntando, «el asombro no es simplemente el principio de la filosofía en el sentido de *initium*, comienzo, primer estadio, primer escalón, sino en el de *principium*, origen permanente, interiormente constante, del filosofar. No es como si el que filosofa viniese "*desde* el asombro"; justamente, *no sale* del asombro, a no ser que deje de filosofar de verdad» [15].

Precisamente por eso, el júbilo sublime de quien conoce resulta siempre matizado por la trascendencia no eliminable de aquello que contempla. Pero esto no

14. *Ibídem*, p. 133.
15. *Ibídem*.

supone decepción ni frustración alguna; si las disposiciones son las correctas, las propias de quien se reconoce criatura, el no llegar a saber por completo, propio del conocimiento filosófico, engendra una satisfacción más plena que el «dominio» de aquello a lo que se ha despojado de misterio. Como repetían los clásicos latinos, *omnia admirabilia sunt delectabilia*: todo lo que produce asombro genera, por lo mismo, un enorme placer.

b) *Amor a la sabiduría*

Lo visto hasta el momento permite comprender sin gran esfuerzo la llamada «definición *nominal*» de la *filo-sofía*. Advertida desde su origen griego, la palabra —así, dividida por el guión— no significa otra cosa sino *amor a la sabiduría*. Y esto, por dos motivos. *i)* Porque el filósofo genuino no se considera sabio, sino simple aspirante o candidato al saber perfecto (que en el fondo, desde el propio Aristóteles, sólo corresponde a Dios). *ii)* Por cuanto lo que mueve a indagar, como resultado de la admiración, no es otra cosa sino el afán de llegar a saber más y mejor, el *amor* desinteresado y puro al conocimiento.

Esto debe mantenerse firme contra toda amenaza de tergiversación, pues lo que está en juego es nada menos que la posibilidad misma de la *filosofía en cuanto modo de saber*, anclado en el entendimiento. Pero la referencia al amor amplía enormemente la perspectiva y, sin negar nada de lo dicho, sino más bien reafirmándolo, permite entender el filosofar no sólo ya como actividad cognoscitiva, sino como algo que afecta *a toda la persona* del filósofo y en la que éste pone en juego el conjunto íntegro de su vida, de su existencia.

Se trata de verdades ya esbozadas en el *Prólogo* y en la *Presentación*, y sobre las que habremos de volver en el próximo capítulo. Ahora nos limitaremos a sugerir algunos extremos capaces de perfilar, más allá de lo dicho hasta el momento, la naturaleza de la filosofía.

• Aunque filosofar constituye formalmente una actividad del entendimiento, no puede llevarse a cabo si no se halla sustentada por ese acto supremo de la voluntad y de la persona toda que conocemos como *amor*. Precisamente es el amor lo que a primera vista justifica la calificación de *bíos theoretikós* que en el *Prólogo* adjudicábamos al filósofo. «La vida intelectual —asegura de nuevo Gilson— es "intelectual" porque es conocimiento, pero es "vida" porque es amor» [16]. Y añade: «La filosofía es menos un saber que una vida dedicada a la búsqueda de un determinado tipo de saber, la sabiduría» [17].

• Semejante amor se encuentra en primer término dirigido al saber mismo: *philo-**sophía***. No cabe dedicarse al conocimiento sin estar auténticamente ena-

16. Étienne GILSON, *El amor a la sabiduría,* cit., p. 65.
17. *Ibídem*, p. 22.

morado de la verdad, si el descubrimiento de ésta no apasiona hasta el punto de considerar que vale la pena consagrar la entera existencia a su búsqueda, con el deseo concomitante de comunicarla a los demás.

• Pero como lo verdadero no se distingue realmente de lo bueno, ese amor a la verdad lleva consigo de inmediato, y casi en perfecta identidad con él, el cariño a la realidad en cuanto tal, como ha salido de las manos de Dios. Si alguien no quiere de veras a una persona, pongamos por caso, es imposible que llegue a conocerla como ella *es*. El término «contemplación», que aúna en perfecta indisolubilidad conocimiento y querer, resulta entonces muy adecuado para revelar la naturaleza del ejercicio filosófico: «contemplación —explica una vez más Pieper— quiere decir lo mismo que mirada amorosa, algo así como fijar la visión sosegadamente en el amado, envolverlo con la vista. Cabe preguntarse, por tanto, si la reflexión filosófica sobre el todo de la realidad no implica igualmente o tiene como presupuesto la afirmación, de una manera o de otra, de esta misma realidad. [...] Lo que parece exigírsele al que filosofa, de antemano y con anterioridad a toda reflexión en particular, es que, prescindiendo de toda utilidad y aprovechabilidad, tenga las cosas [es decir, tanto los seres infrapersonales como, sobre todo, el hombre y cuanto existe superior a él] por buenas en sí mismas» [18].

Según recuerda Scheler, el ejercicio del filosofar es «el acto determinado por el amor, en el que el núcleo de una persona finita participa en la esencia de cualquier posible cosa» [19].

• Con todo, y este extremo resulta de vital trascendencia, la intervención de la voluntad y del resto de los componentes de la persona humana *no «reducen» ni mucho menos la labor filosófica a una cuestión meramente ética*. Se negaría entonces la constitutiva dimensión de saber desinteresado que el presente capítulo subraya. Y la razón, que enseguida analizaremos con detalle, no puede ser más obvia: el papel inicial de la voluntad en la vida teorética consiste en evitar cualquier tipo de influjos distorsionantes —pasiones, prejuicios, intereses...—, hasta hacer *que el entendimiento se encuentre determinado* ***en exclusiva*** *por la (verdad de la) realidad que aspira a conocer*… y con la que el amor connaturaliza o identifica, propiciando de esta suerte un conocimiento más cabal, como «desde dentro» de lo que las personas o las cosas en sí mismas *son*.

Con expresión jugosa de Tomás de Aquino, *doctrina debet esse in tranquillitate*: la mente de un filósofo ha de estar en paz. «Enfadarse con una idea es, antes que nada, una perfecta tontería; pero, sobre todo, el único interés del filósofo es comprender. El tremendo esfuerzo moral de la voluntad, que se requiere de un filósofo en su búsqueda de la sabiduría, no debería tener ningún otro objetivo que

18. Josef PIEPER, *Defensa de la filosofía*, cit., pp. 61-62.
19. Max SCHELER, *Vom ewigen im Menschen*, Francke, Bern und München 1968, p. 68.

proteger su intelecto de todas las influencias perturbadoras que pueden interferir el libre juego de las virtudes de ciencia y de entendimiento»[20].

• Todo lo cual permite resolver esa suerte de «ambigüedad» o de «doble juego» que hasta el momento ha estado presente en nuestro escrito. A lo largo de las páginas que preceden hemos insistido prevalentemente, según los casos, en la índole *personal*-***vital*** de la filosofía ***o*** en su carácter de *puro* **conocimiento** *desinteresado*. La filosofía se ha dibujado: *i)* por una parte, como búsqueda del sentido de la propia existencia, anclada en lo más hondo de la persona y con vistas a encaminarla hasta su fin último o felicidad, como tarea eminentemente *personal* o ética; *ii)* y, también, como ejercicio formalmente *cognoscitivo*, como anhelo de saber por el saber mismo sin otro objetivo que el del puro conocer.

Pues bien, importa mucho dejar claro que ambos aspectos, lejos de oponerse, contribuyen al resultado final. *i)* La vida, en su significado más amplio, y de manera particular el amor a lo que merece ser amado y especialísimamente al Amor, es fuente y motor del conocimiento especulativo. Desde esta óptica, corrigiendo en apariencia el pensamiento tradicional pero en verdad completándolo a partir de una sugerencia heideggeriana, Cardona ha podido sostener que «más que por la admiración o asombro, [...] la filosofía comienza por la nostalgia»[21]: por el anhelo intimísimo e irrefrenable de volver a aquel Amor original del que en definitiva procedemos. *ii)* Por su parte, la consecuencia natural de ese amor, y aquello que permite encaminarnos hacia el objeto de nuestra añoranza, es el saber puro e incondicionado. En este caso es la voz de Pieper la que se escucha: «la teoría es fructífera para la praxis sólo en cuanto no se cuida de serlo; pierde todas las cosas si se acuerda del éxito, como Orfeo cuando salía del infierno a la luz»[22].

Cuestiones que, en atención al espacio de que disponemos, y en espera de un ulterior análisis, podrían recapitularse con estas ceñidas palabras de Savagnone: «Si el fin del filosofar es la verdad, la consecuencia, que se desprende inmediatamente de este fin, es la respuesta a la pregunta existencial por el sentido que desde el principio había estimulado nuestra indagación. En cuanto explora las estructuras más íntimas del ente en general y de aquel ente que es el hombre en particular, la filosofía está en condiciones de descifrar el sentido de la vida y de hacer que emerjan criterios que guíen las elecciones concretas.

»La dimensión práctica se sitúa, pues, al comienzo y al término de la búsqueda teórica, como exigencia de la que parte y como perspectiva o proyecto resultante de sus conclusiones»[23].

20. Étienne Gilson, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 62.
21. Carlos Cardona, *Olvido y memoria del ser*, Eunsa, Pamplona 1997, p. 323.
22. Josef Pieper, *Was heisst Philosophieren*, cit., p. 217.
23. Giuseppe Savagnone, *Theoria. Alla ricerca della filosofia,* cit., p. 63.

Capítulo III
La filosofía en la vida humana

Las consideraciones que cierran el capítulo anterior, al introducir dentro del ejercicio filosófico la dimensión del amor, esbozan ya el conjunto de reflexiones que componen el que ahora comienza. En él estudiaremos los nexos que enlazan la especulación filosófica con la existencia vivida de quienes la llevan a cabo, tanto en lo que atañe a sus dimensiones individuales como a las sociales o culturales.

Desde este punto de vista, y antes de entrar propiamente en materia, acaso sea conveniente dejar claro el estado general de la cuestión, tal como lo dibuja Lauth: «la filosofía tanto depende de la vida como conduce de nuevo a ella; es más, primero debe haber salido la filosofía de la vida para que luego pueda repercutir sobre ella» [1].

1. De la vida a la filosofía

a) *La persona íntegra, sujeto real del filosofar*

De acuerdo con lo ya insinuado, el amante de la sabiduría *debe* filosofar con todas sus cuerdas vitales, desde lo más íntimo de su ser personal. Frente a lo que pretendieron algunos representantes del racionalismo, es falso concebir a los filósofos como mentes puras o como puras mentes. La verdad se identifica realmente con lo que ***es***, con la realidad y, por tanto, con el bien y la belleza. Por eso, compromete a la persona en su totalidad, en cuanto abierta a lo verdadero, bueno y bello, *indisolublemente* considerados.

De resultas, el despliegue de la propia existencia no es algo ajeno a la filosofía, sino que repercute de manera bastante clara en el ejercicio intelectual; el en-

1. Reinhard Lauth, *Concepto, fundamentos y justificación de la filosofía*, cit., p. 267.

tendimiento no actúa al margen del resto de la personalidad y de las circunstancias en que se ha ido labrando la biografía de un individuo. Los que se dedican de lleno a la reflexión filosófica no son «inteligencias pensantes», sino *personas-que-piensan*. Como explica Savagnone, «"racional" no quiere decir "cerebral". Por detrás de las reflexiones de un pensador se encuentra su vida, el ambiente en que ha crecido y aquél en que se desenvuelve su existencia, están también las vicisitudes políticas, económicas, sociales, de la cultura de su tiempo. A diferencia de los conceptos matemáticos, los filosóficos arrastran consigo todo esto, como la corriente de un río los troncos y los desechos de las orillas. Al olvidarlo, se corre el riesgo de creer que la filosofía florece de manera exclusiva en la mesa de un despacho o en la cátedra de un aula universitaria, y que es el fruto de un puro proceso lógico; muy al contrario, el filosofar, como acto supremamente humano, expresa toda la riqueza de la personalidad que se compromete en él» [2].

En cada acto de conocimiento, cabría sostener con un mínimo de exageración, cada persona implica su entera biografía: lo que sabe, lo que tiene, lo que es… Con expresión más técnica: aunque la filosofía, como modo de *saber*, se origina *formalmente en* la inteligencia y procede de ella, *en realidad* es la persona íntegra quien se pone en juego al filosofar, de manera mucho más comprometida que cuando analiza la composición de una substancia química o resuelve problemas de geometría. Frente a otro tipo de conocimientos, como las matemáticas o buena parte de las ciencias experimentales, «el tema capital de la filosofía es un problema humano, del hombre en su ser entero» y, en semejantes circunstancias, «el corazón nunca es ajeno a la verdad» [3].

De esta suerte, lo que podríamos calificar como el *ethos* predominante en una sociedad influye notablemente, aunque sin determinarlos, en las filosofías más o menos implícitas y en el pensamiento filosófico expreso que se desarrollan en tales circunstancias. Resulta evidente que la sociedad, en cuanto tal, ni piensa ni decide ni rechaza determinada opción intelectual o de vida; pero cada uno de los individuos que la componen, *con una intensidad inversamente proporcional a la hondura y convicción con que hayan arraigado en él las virtudes intelectuales y morales*, experimenta el influjo del *tono* general de su entorno y lo deja traslucir ya en su pensamiento y existencia cotidianos, ya, cuando fuere el caso, en la manera de hacer o de «no llegar a hacer» filosofía formal y expresa.

b) *Rectitud moral y reflexión filosófica*

De acuerdo con lo expuesto, conviene reafirmar que *la categoría de un pensamiento es función, y función primordial, de la propia capacidad intelectiva*; pero

2. Giuseppe Savagnone, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., p. 50
3. Carlos Cardona, *Metafísica de la opción intelectual,* Rialp, Madrid, 2ª ed., 1973, p. 136.

también que ésta no debe considerarse aislada. Para el sano sentido común, y para el pensamiento que no reniega de él, la auténtica filosofía sólo resulta posible cuando la actitud global de su artífice es correcta; o, recogiendo una idea ya conocida, cuando la adecuada orientación de la voluntad hacia lo que es bueno en sí y no sólo para mí, garantiza la limpidez y penetración del entendimiento. Repitamos con Gilson que «no es el intelecto el que conoce, sino el hombre a través de su intelecto; y como el hombre es muchas cosas además de su intelecto, cada vez que conoce, muchas otras facultades cooperan en la producción de su conocimiento. Entre ellas, la más importante es la voluntad. Olvidar este hecho es también olvidar que hay condiciones prácticas para la adquisición incluso del conocimiento especulativo, y que la vida intelectual envuelve problemas de moralidad»[4].

Ya sugerimos que la ascendencia del buen o mal querer en las indagaciones que tienen que ver con *el sentido* de la vida humana, representa un lugar común para la mejor filosofía de todos los tiempos. Puntualizamos ahora que semejante énfasis puede resultar excesivo, como cuando Nietzsche dogmatiza que «en cualquier filosofía, las intenciones morales (o inmorales) han constituido el auténtico germen vital del que, siempre, ha florecido toda la planta»; a lo que añade que «en realidad, si queremos esclarecer la manera como se han originado las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo, resultaría adecuado (e inteligente) comenzar siempre por preguntarse en qué moral aquello (o aquel hombre) quería desembocar»[5].

Y la desmesura aumenta cuando el mismo autor ironiza que «lo que nos incita a mirar a los filósofos con una mirada a medias desconfiada y a medias sarcástica [...] es sobre todo el hecho de que no sean suficientemente honestos, y levanten un ruido grande y virtuoso tan pronto como se toca, aunque sólo sea de lejos, el problema de la veracidad. Todos ellos simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada [...], aunque en el fondo lo que defienden con razones buscadas *posteriormente* es una tesis adoptada *de antemano*, una ocurrencia, una “inspiración”, casi siempre un deseo íntimo vuelto abstracto y pasado por la criba»[6].

Con todo, y subrayando sus indudables exageraciones, las críticas del filósofo alemán encierran un germen de cordura, del que muy bien pudiera extraerse una máxima aprovechable: *mantener la dirección adecuada del propio ser (cuerpo y alma, pasiones, sentimientos, intereses, proyectos, expectativas), a través de un gran amor, ha de permitirnos elevarnos hasta la verdad sin prejuicios y situarnos por encima de ideologías, apariencias vanas, amistades distorsionadoras*. Cuando existe ese amor a lo verdadero, un amor fuerte, auténtico y fecundo,

4. Étienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 49.
5. Friedrich NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, af. 6.
6. *Ibídem*, af. 5.

resulta más fácil vencer los propios obstáculos y vacilaciones o los que derivan del ambiente cultural predominante, y encaminarse sin titubeos, también de forma teorética, hacia la verdad: hacia el conjunto de la realidad, incluido el propio sujeto, tal como en efecto *es*.

La marcha de parte del pensamiento en los últimos siglos vendría a confirmarlo por contraste. La *muerte de la metafísica*, que tantos proclaman en los momentos actuales, no es algo accidental. Surge, en última instancia, como afirma Nietzsche y repite Heidegger, cuando, en un acto voluntario de autoafirmación, que determinadas coordenadas culturales propician e incluso promueven de forma expresa, el hombre dirige empecinadamente su mirada hacia sí mismo. Y así, repleto de «yo» y de lo «su***yo***», ya no es capaz de atender a lo otro en cuanto tal, a lo que es con independencia de él mismo, a la realidad, en última instancia... y, como Fundamento de todo cuanto existe, al Ser supremo, a Dios.

Ubi amor, ibi oculus, aseguraban los clásicos: los ojos del alma se encaminan hacia aquello que se ama. En consecuencia, sólo quien se pone a sí mismo entre paréntesis, quien no se encuentra embotado por el propio «ego», puede dirigir una mirada diáfana y no enturbiada hacia la realidad y hacia los otros, y conocerlos tal como ***son***. Únicamente el silencio interior, no perturbado por los intereses de un yo hipertrofiado, permite mantener «el oído atento al ser de las cosas», superando a veces las solicitaciones insinuantes de un particular contexto social. Por eso un buen amor hacia los otros y hacia lo otro garantiza la limpidez de la teoría, la torna hacedera.

c) *La voluntad al servicio de la inteligencia*

¿Cuál es el sentido de esta última afirmación? ¿Qué papel desempeña el buen amor en el conocimiento de la realidad?:

i) La primera y más determinante función de la voluntad en el quehacer filosófico consiste en asegurar*, desde el mismo comienzo*, la pureza de la teoría. En efecto, la rectitud de la voluntad, el amor a los otros y a lo otro, resulta imprescindible, aunque no baste, para una adecuada comprensión de la verdad; por el contrario, la desviación del impulso voluntario hacia el propio yo, el desordenado amor que lleva a verlo todo en referencia a uno mismo o a la determinada opción ideológica o política que ha hecho *suya* (para-sí), deforma la realidad y, como la susceptibilidad excesiva, impide conocerla tal como *es* (en-sí).

La invención de la auténtica verdad, por tanto —no la mera «especulación abstracta», el uso de la razón al margen del *ser*, o las elucubraciones guiadas por las modas al uso (relativismo, materialismo hedonista, consumismo, economicismo, sexualización..., en nuestros días)—, ostenta como requisito previo la orientación de la voluntad hacia el bien.

ii) Pero no se trata sólo de esto. Lo que cabría calificar como «buen amor» debe también sostener la limpieza de la mirada contemplativa *a lo largo de la entera reflexión filosófica*. En este caso, el peligro de reversión hacia el yo se concreta en ir abandonando la referencia directa a la realidad y fijar la atención en los instrumentos o mediaciones cognoscitivas que elaboro para aprehenderla, por cuanto, a su modo, éstos también *son* y, además, son *míos*. Y la función del buen querer, de la pasión por la verdad, consistirá en seguir eligiendo amorosamente lo real: en mantener, a pesar de la tentación de volverme hacia mí mismo, hacia la «teoría» que estoy construyendo o que hago *mía*, la mirada pendiente de lo que las cosas —y, sobre todo, las personas— *son*.

«Hace notar Santo Tomás que el afecto nos mueve a ver —de modo sensible o intelectual— ya sea por amor a la cosa, objeto de la visión, ya por amor al conocimiento, al hecho mismo de ver (*S.Th* II-II, q.180, a. 1, c). Por ello, de no marcarse de manera explícita en la acción que finalmente buscamos *conocer*, resultará difícil escapar a la búsqueda de sí mismo en el agrado o satisfacción del conocimiento. Ver por ver es signo de humanidad, a veces manifestación de espíritu desinteresado, contemplativo... Pero, de no orientarse con vigor hacia la fuente misma de la verdad [...], terminará de hecho como vano ejercicio de curiosidad. Afirmar la necesidad del amor y de la sabiduría no sería suficiente: hay que amar» [7]... y amar con orden, concediendo prioridad absoluta a lo que goza de mayor consistencia ontológica, a lo que *es* más y no más *mío* en cuanto *mío*.

De lo contrario, el andamiaje conceptual y los posibles prejuicios acabarán por impedir la mirada abierta al ser de lo real. En cierto modo, es lo que ya ocurrió a Parménides: *su* «concepción» del ente le obligó a declarar insuficientes las realidades presentes a la experiencia. Y como a él, a tantos. Sobre todo a quienes, ya en los siglos más cercanos, se empeñan en hacer de la cualidad *interna* del conocimiento —claridad y distinción, en el caso de Descartes, mera coherencia en otros muchos— el criterio de aceptación de lo verdadero. Porque en estos casos, como dirá repetidamente Heidegger, se acabará sustituyendo la verdad por la certeza, lo real por lo meramente subjetivo: máxime cuando todo un ambiente cultural parece cerrarse a la posibilidad de conocer lo que es en cuanto tal y se empeña en declarar todo saber relativo al sujeto.

Sintetizando, la inicial rectitud de la voluntad, su pasión por el ser, no es sólo punto de partida, sino condición de toda la andadura del saber teorético.

iii) En consecuencia, semejante disposición influye enormemente en *el resultado final* del proceso: la voluntad buena hará posible, en virtud de la identificación amorosa en el otro o en lo otro —del éxtasis—, una más plena comprensión de la realidad querida: un genuino entenderla desde ella misma. Ya advirtió Aristóteles que el conocimiento supone la identidad en acto del cognoscente y lo conocido. Y

7. Rafael Tomás CALDERA, *El oficio del sabio*, Centauro, Caracas, 2ª ed., 1996, pp. 160-161.

también el amor. Pero mientras la asimilación cognoscitiva es centrípeta y atrae el objeto hacia mi interior —es identidad *en mí*—, la propia del amor me saca de mí mismo, para introducirme en la médula más íntima de aquél o aquello que amo: hace de mí otro tú; y esa identidad *en el otro* potencia de manera inefable la agudeza de la visión del entendimiento, al tornar del todo efectiva la posibilidad tremendamente enriquecedora de «leer desde dentro» (*intus-legere*, *intelligere*).

No puede haber, pues, *teoría cabal y completa, conocimiento con alcance real, al margen de la actitud de buen amor*, encarnada en un determinado ambiente cultural, que busca con decisión el bien, y en las personas singulares, que también lo persiguen con ahínco.

2. La filosofía desde la vida

a) *«Motivos» para no entender*

Tener en cuenta lo anterior evitaría algunos desengaños a la hora de comprender por qué los argumentos aparentemente más irreprochables resultan a veces ineficaces para «convencer», a filósofos y gente de la calle, de la verdad de lo que se está proponiendo (y de rechazo, para evitar la tentación de dudar de esa verdad, por el hecho de que se vea repudiada por nuestros interlocutores).

El nuestro, como se viene apuntando, es un período de fuerte desconfianza en la razón, de escepticismos y relativismos provenientes, en última instancia, de un racionalismo frustrado... que persiste operativo en ellos. Así se explica una de las mayores ingenuidades del hombre de hoy, a la par receloso de *la* razón y engreído con *su* propia inteligencia: *la cándida pretensión de que si algo es verdad «tiene necesariamente» que convencerme y, viceversa, que si no me convence puedo estar seguro de que no es verdad*.

Por el contrario, hay muchos motivos —algunos de ellos difíciles de reconocer por la persona a la que afectan— capaces de provocar que lo verdadero, incluso acertadamente expuesto, no logre ser captado como tal por la mente humana. Indicaremos los más relevantes.

i) El primero, y más obvio, consiste en que esa verdad supere *la capacidad intelectual* de un individuo concreto: capacidad que en ocasiones se encuentra dañada por los posibles yerros personales y condicionada parcialmente por influjos ambientales que la debilitan, al primar en exceso un uso sectorial y estrangulado del entendimiento. Semejante insuficiencia, la mayoría de nuestros conciudadanos está dispuesta a aceptarla cuando se trata de ciencias experimentales o estudios especializados: teorías físico-químicas de alta especulación, últimos avances en matemáticas, descubrimientos genéticos avanzados... Pero se repudia casi en bloque si la cuestión propuesta pertenece, en sentido amplio, al conjunto de la filosofía: condición espiritual de nuestra alma, existencia de Dios, auténtica

naturaleza de la libertad o de la sexualidad humana, etc. En tales casos, parece como si el vigor de nuestro entendimiento nos concediera el «derecho *absoluto*», «cuasi innato» a comprender esas verdades... de manera intuitiva, sin apenas esfuerzo; y si no se las entiende al instante, con una evidencia palmaria que excluya toda vacilación y duda, se declara con toda tranquilidad que «aquello» no es verdadero. (En el fondo del asunto está el hecho de que tales verdades resultan imprescindibles para el desenvolvimiento de nuestra vida, y de ahí esa suerte de presentido «derecho» a conocerlas. Pero por eso, como explica Tomás de Aquino, también han sido *reveladas* por Dios y propuestas a nuestra *fe*: justo porque *no todos* se encuentran *capacitados* para alcanzarlas por sus fuerzas naturales.)

ii) Después, y en la misma línea, la verdad particular que se nos ofrece puede no ser advertida por *la falta de estudio o de preparación* intelectual y moral imprescindibles para apreciarla, ya deriven aquéllos de un déficit individual o de una suerte de privación social compartida. Kierkegaard tiene al respecto convicciones enfáticas, pero que se comentan por sí mismas. En un contexto polémico contra la masificación imperante en su siglo, y exacerbada en la última centuria, se pregunta: «Vosotros, los que decís eso (que la verdad y el bien tendrán más fuerza y expansión si lo oyen muchos a la vez), ¿os atreveríais a sostener que los hombres *considerados como multitud* están igualmente dispuestos para la verdad como para la mentira, siendo la primera muchas veces de mal sabor, y estando la segunda preparada siempre de modo muy delicado?». Y agrega: «¿O es que quizá osáis sostener también que la "verdad" puede ser entendida con la misma rapidez que la falsedad, *la cual no requiere conocimiento preliminar, ni enseñanza, ni disciplina, ni abstinencia, ni abnegación, ni honesta preocupación sobre uno mismo, ni labor paciente*?»[8].

La experiencia más elemental demuestra que en el fondo de muchos rechazos de verdades prácticamente indudables para quien ha meditado sin prejuicios sobre ellas se encuentra, por ejemplo, la ausencia de un «conocimiento preliminar» incluso de los propios términos que se utilizan para exponerlas; o la resistencia de ciertas personas o de un entero clima social a ser enseñados, a admitir la verdad que proviene de otro; o la falta de disciplina intelectual o de simple capacidad de estudio, emparentados no raramente con una pereza casi ingénita para reflexionar a fondo sobre los problemas; o la frivolidad cognoscitiva, el afán de novedades a que apelaba San Pablo, que agota todos los recursos del entendimiento en un pretendido estar al día de cuestiones triviales, y deja sin fuerzas y sin tiempo para la reflexión reposada sobre las verdades trascendentes, que exigirían mayor esfuerzo... Y un largo etcétera.

iii) Por fin, como resumen de todo un ámbito de disposiciones personales imprescindibles para el recto conocimiento, cabe decir que una persona puede no comprender la verdad sencillamente *porque no quiere aceptarla*: sea esa volición

8. Søren KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Sarpe, Madrid 1985, pp. 157-158. (La cursiva es del autor).

consciente o inconsciente, y determinada en la mayor parte de los casos por hábitos o modos de vida, privados o colectivos, que semejante individuo no está dispuesto a abandonar.

Al abordar este tema, afluyen de inmediato a la mente las conocidas afirmaciones de Agustín de Hipona: de tal manera la verdad es amada —viene a decir, con expresiones casi literales—, que los que aman otra cosa quieren que aquello que aman sea la verdad; y así como no querrían ser engañados, no quieren ser convencidos de su engaño. Por amor de lo que toman por verdad, odian ellos la verdad. A lo que el *Diario* de Kierkegaard añade, también con palabras muy aproximadas: los hombres tienen más miedo a la verdad que a la muerte: ésta es la substancia de todas esas charlatanerías e hipocresías de amar la verdad, de estar muy dispuestos..., siempre que se consiguiese comprenderla, etc. No, el hombre tiene naturalmente más miedo a la verdad que a la muerte...

Por su parte, y situando el asunto muy cerca de las coyunturas actuales, explica Carlos Cardona: «la soberbia, la ambición y el desenfreno carnal tienen pavor a la verdad, porque la verdad es su sentencia de muerte; de ahí que quien se obstina en vivir en la "triple concupiscencia" tenga horror a la verdad y la rehuya siempre. Pero incluso sin esa obstinación, la verdad nos asusta siempre un poco porque compromete personalmente, la verdad tiene consecuencias "prácticas", y eso da miedo, porque no se sabe bien a dónde me puede llevar, qué sacrificios me puede exigir, qué renuncias me puede imponer. Para cerrar el paso a la verdad hay "motivos", nunca razones. Pero como los "motivos" desnudan, manifiestan lo que uno realmente es y rasgan las máscaras, la astucia humana los disfraza pudorosamente de "razones"»[9].

He ahí, entre otras posibles, las causas de que a veces no se comprenda lo que a todas luces es verdadero, y se contraarguya con «razones» que, normalmente sin conciencia plena, no constituyen sino una justificación del propio modo de vivir.

Afirmado lo cual, es imprescindible reiterar que *las buenas disposiciones morales* ***no*** *bastan para obtener un conocimiento adecuado y satisfactorio*. Supuesta la rectitud de intención, es necesario perseguir la verdad obstinada y esforzadamente, con la inteligencia, ejerciendo por lo menos lo que habría que calificar como filosofía «implícita».

b) *Sobre el relativismo*

Sin embargo, hoy no son pocos los que ni siquiera se proponen iniciar esa búsqueda, convencidos de que *nuestro entendimiento resulta incapaz de alcanzar*

9. Carlos CARDONA, *La verdad del amor y el amor a la verdad*, en «Servicio de documentación Montalegre», nº 281, p. 5.

por sí mismo la certeza de las verdades fundamentales sobre la existencia humana. Los motivos aducidos se encuadran, de ordinario, dentro de la matriz relativista que configura en buena medida la actitud mental de nuestra época: «la razón, de acuerdo —suele concederse—; ¿pero qué razón, la tuya, la mía...?, ¿existe una sola razón, o dos, o tres... o tantas como personas?, ¿cómo puedo estar seguro de que lo que conozco es lo mismo que advierten los demás?, ¿no tenemos cada uno una particular visión de la realidad, válida para nosotros mismos, pero distinta en todo caso de la que está vigente para las restantes personas?...».

Probablemente sea éste *el problema* o, por lo menos *uno de los primeros*, del hombre contemporáneo. Reclama por eso una atención especial. Lo provocan, en amalgama con los «motivos» antes apuntados, algunas corrientes de pensamiento hoy muy difundidas: eclecticismo, historicismo, cientificismo, pragmatismo, nihilismo..., hermanadas a su vez por un origen común, digno de tenerse en cuenta: según recuerda la *Fides et ratio*, el hecho de que el pensamiento de los últimos siglos *se haya olvidado de la verdad del ser para concentrar su atención en el conocimiento humano* ha traído como consecuencia «varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado a la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general» [10].

Como en otras ocasiones, la respuesta a esta actitud tan difundida no se localiza sólo en la esfera del conocimiento ni menos todavía en la de la mera lógica. Muy a menudo habrá que interpelar a la entera persona de nuestros interlocutores, y de modo especial a su libertad, para promover en ellos una progresiva mudanza de estilo de vida y de costumbres. Pero eso, como venimos repitiendo, no basta. También resulta imprescindible discernir lo que cabe hacer, frente a todo ello, desde una perspectiva intelectual estricta. ¿Cómo se podría ayudar a ver, a quien la niega, la constitutiva apertura de la inteligencia humana a lo que la realidad es, a la verdad?

La cuestión no es fácil. Igual que en tantas otras afirmaciones referidas a los *principios*, parece probable que la posibilidad del entendimiento humano de alcanzar la verdad, siempre perfectible pero suficiente, no pueda ser directamente demostrada... *justo por su misma evidencia*. Hasta los más escépticos de entre los hombres dirigen su vida cotidiana de acuerdo con las informaciones que les aporta su conocimiento: al amanecer, se levantan convencidos de que el nuevo día les ofrece un marco para desempeñar realmente un conjunto de actividades, se dirigen hacia el lugar de trabajo por la ruta que saben los conducirá hasta él, apresuran el ritmo si advierten que se les está haciendo tarde... y un dilatadísimo etcétera. Por otro lado, ellos mismos aunque no lo admitan, y cada uno de nosotros, tenemos clara *experiencia* de lo que es conocer, estar más o menos seguro de algo, dudar, ignorarlo, equivocarse, etc. Eso debería bastarnos. Pero es que incluso para negar la facultad de conocer resulta imprescindi-

10. Nº 5.

ble *saber* con suficiente determinación y certeza lo que el propio término «conocer» significa: si no, ¿qué se estaría rechazando? De manera semejante, nadie es capaz de advertir y ni siquiera de concebir el error sino cuando, *al salir* de él, se topa o cree toparse con la verdad, con un conocimiento auténtico: uno no tiene conciencia de que estaba equivocado hasta que deja de estarlo, como tampoco podría calificar algo como un sueño, en sentido de ensoñación, al modo calderoniano —y, en cierta manera, al de Descartes—, si nunca *saliera* de él: es decir, si, al despertar, ya en estado de vigilia, no experimentara la diferencia entre lo que ahora conoce y lo que «conocía» mientras soñaba.

Todo esto parece evidente. Pero también resulta obvio que son muchos los que lo niegan. Y no es posible *probar argumentativamente* lo contrario. Desde la perspectiva intelectual estricta, sólo resta, entonces, como al tratar de los primeros principios, una especie de «demostración indirecta», consistente en *refutar* a quienes se empeñan en defender el relativismo, haciéndoles ver que su postura es contradictoria e insostenible.

Una de esas refutaciones, inspirada en última instancia en Husserl y Brentano, especialmente amena y de fácil comprensión, es la que lleva a cabo Millán-Puelles y ahora resumimos.

• Cuando Millán-Puelles analiza la fórmula más difundida del relativismo, a saber, que «todo es relativo», comenta: «Esa afirmación es totalmente irreflexiva. Quiero decir que no resiste la prueba de reflexionar (flexionar, volver la mente) sobre ella misma, porque quien dice eso, si lo dice en serio y re-flexiona, tendrá que llegar a la conclusión de que, puesto que *todo* ("todo" no significa sólo alguna cosa) es relativo, también ha de ser relativo que "todo es relativo"; también tendrá que ser relativa la afirmación de que todo es relativo. Pero si al reflexionar descubro que la afirmación "todo es relativo" es también relativa, doy un segundo golpe de reflexión y me encuentro con que tengo que decir "es relativo que sea relativo que todo es relativo". Pero esto no para ahí. Como sostiene Franz Brentano es su libro *Sobre la existencia de Dios*, "todo es relativo" es una afirmación que nunca puede terminar de hacerse, porque para decirla hay que decir inmediatamente: "Y también es relativo que todo es relativo", y también que "es relativo que sea relativo que todo es relativo"... Es decir, una afirmación que no se puede terminar de hacer. Pero eso no es ninguna afirmación; es un proceso *ad infinitum*, irrealizable por un ser finito como es el hombre»[11].

Sin duda, existen cosas, incluso bastantes o muchas, que son relativas; pero no *todas*. Quien se empeñe en sostener esto último acabará por verse reducido, como acabamos de comprobar, al más radical silencio.

• Para hacer todo ello más claro, Millán-Puelles acude también a lo que califica como la expresión «popular» del relativismo, que es la del poeta español

11. Antonio MILLÁN-PUELLES, *Ética y realismo*, cit., pp. 47-48.

Ramón de Campoamor: «"En este mundo traidor / nada es verdad ni es mentira; / todo es según el color / del cristal con que se mira"». Y arguye con gracia: «Ahí tenemos un relativismo en el que, por lo menos, se nos dice a qué es relativo todo: al color del cristal con que se mira. Claro que, como se ha dicho que *nada* es verdad ni mentira, que *todo* es según el cristal con que se mira, uno tiene derecho a preguntar: —Entonces, el cristal con que se mira, ¿de qué color es? ¿Será del color con que se mira, a su vez, ese cristal? ¿O acaso se trata de un cristal que no tiene color? Pero para que todo sea según el color del cristal con que se mira hará falta que el cristal con que se mira tenga algún color. —Y ese color... ¿cuál es? —Pues si todo depende del color del cristal con que se mira, dependerá del color del cristal con que se mira al cristal con que se ha mirado. —Y este otro color del cristal con que se mira al cristal con que se ha mirado, ¿de qué color es? —¡Ah!, dependerá del color... Y volvemos a la misma historia —que vimos al principio— de la cadena o catarata innumerable, de un *processus in infinitum* que ningún hombre puede realizar porque todo hombre es finito».

Más adelante, nuestro autor se opone de manera más directa pero no menos jugosa al relativismo: «Y ya que he citado a un poeta, citaré a otro: Antonio Machado», artífice de «estos versos que son el anti-campoamorismo: "¿Tu verdad? / —No: *La* verdad. / Y ven conmigo a buscarla; / la tuya, guárdatela". No cabe más anti-relativismo: la verdad tiene un valor objetivo. Eso es lo que niega el relativismo epistemológico: que haya verdades objetivas. No habría más que verdades subjetivas: —Esto es verdad para mí, y no es verdad para ti. —Respuesta de Husserl —a quien tal vez leyó Machado—: la noción de verdad para mí y no para ti es un dislate. Eso se llama opinión, pero no verdad. El hecho de que usted ignore una verdad —o que esté equivocado y crea sinceramente que es verdad tal cosa— no significa que lo sea. Yo reconozco que usted o yo podemos estar en un determinado error, y entonces estamos tomando por verdad lo que no lo es, pero no porque yo lo tome por verdad es verdad, de tal manera que la verdad sea, para cada cual, lo que él toma por verdad. No: verdad es lo que es adecuado a la realidad, aunque yo no lo sepa; de manera que era verdad, desde mucho antes de que Newton la descubriera, la ley de la caída de los graves. No creo que esta ley empezara a ser verdad cuando un buen día la descubrió Newton [...].

»El que algo sea verdad o no lo sea *no* depende, entonces, de que yo lo tome o lo deje de tomar como tal. La verdad es un valor objetivo. Es cierto, como acontecimiento subjetivo, que yo, cuando yerro, tomo como verdadero lo que es falso. Pero la posibilidad de un acontecimiento subjetivo tal que, al incurrir en él, yo tome por verdadero lo que es falso o por falso lo que es verdadero no hace el menor daño a la validez objetiva de la verdad ni a la cualidad objetiva de la falsedad. La falsedad es objetivamente falsedad, aunque yo la tome por verdad. El yo pinta ahí muy poco; más bien no pinta nada. Pinta en el hecho de "tomar por", eso sí: tomo por verdad, aunque sea falso... Pero no en la estructura misma de la verdad. El yo en eso es del todo incompetente. Lo demuestra, diáfano, Husserl.

No confundamos, viene a decir: donde hay que tener en cuenta la subjetividad es en la opinión»[12].

Explica después Millán-Puelles que, incluso en el ámbito de lo opinable, *no todas las opiniones gozan del mismo peso*. Se opone así a una actitud muy difundida hoy, especialmente en los medios de comunicación, por la que a cualquiera, sobre todo si se trata de un «famoso», se le obliga a sentenciar sobre las cuestiones más dispares, aunque su incompetencia en el asunto resulte a todas luces manifiesta; con el agravante de que de nuevo se toma la opinión por verdad y, a la vista de lo inconsistente y contrapuesto de las ocurrencias de los «personajes», queda reafirmada la convicción de que la verdad resulta inasequible. Frente a ello, habremos de sostener, con Millán-Puelles, el distinto valor de las opiniones, según la cualificación de quien las enuncie. Por ejemplo, en un problema médico todavía no resuelto —origen y terapia adecuada del cáncer, remedios eficaces contra el SIDA...—, aun cuando la *verdad* al respecto sea desconocida para uno y otro, la *opinión* del especialista habrá de ser tenida mucho más en cuenta que la del que no presenta especiales credenciales para pronunciarse sobre ello; y así en la mayoría de los casos.

En ocasiones, al exponer argumentos de este tipo, algunas personas responden, con un cierto deje de agresividad, como si se sintieran «tocadas» en algo muy íntimo: «bueno, se trata sólo de planteamientos teóricos...». ¡Y es cierto! La refutación del relativismo que acabamos de resumir es precisamente un uso de la razón, *pero impecable e implacable*. Quien se decida a guiar sus conocimientos y su comportamiento por la inteligencia, que es lo propio del ser humano, no podrá dejar de sopesarla. Si se resiste, habría que oponerle que su actitud es muy poco lógica y devolverlo al ámbito antes aludido, en el que las decisiones de tipo «intelectual» se toman de forma casi exclusiva por «motivos», individuales o ambientales, de orden práctico: con base en actitudes o comportamientos que uno no quiere abandonar... sin ninguna «razón» para permanecer en ellos.

3. De la filosofía a la vida (la «apropiación» de la verdad)

a) *La filosofía y el fin del hombre*

Como ya quedó claro, el ejercicio filosófico de la inteligencia constituye un fin en sí mismo sólo desde un primer punto de vista: el del conocimiento en cuanto tal: se sabe para saber. Pero *desde la perspectiva de la persona íntegra ha de orientarse al hombre y a su plenitud: a lo que habitualmente entendemos como felicidad*. Sostiene Tomás de Aquino, sin que esto menoscabe en absoluto

12. *Ibídem*, pp. 53-56.

el intrínseco carácter no utilitario de la filosofía, que «todas las ciencias y artes se orientan a un único fin, a saber, la perfección del hombre, que es su felicidad»[13].

Las determinaciones concretas de esta última varían más o menos incluso entre autores de una misma orientación global. Pero en cualquier caso, al margen de toda preferencia, algo debe quedar netamente establecido como paso previo para esclarecer las relaciones entre filosofía y vida: y es que, según los clásicos, *felicidad* equivale primaria y esencialmente a *perfección* o *plenitud*, y no a lo que en la actualidad designa por lo común este vocablo, que es más bien la dicha, el «estar bien en la propia piel». Frente a lo que se ha impuesto casi universalmente en el momento actual, la tradición inspirada en Aristóteles no identificaba sin más felicidad y dicha o satisfacción. Al contrario, concebía esta segunda como el resultado o consecuencia, como el efecto secundario de la operación o conjunto de operaciones que nos conducen a la perfección, a una *vida lograda*; y de semejante plenitud se derivaba la delectación o gozo, que es lo que bastantes de nuestros contemporáneos, sin más distingos, identifican con la «felicidad».

Con palabras más claras: dentro del planteamiento clásico —avalado hoy por una muy significativa representación de la psiquiatría: la logoterapia—, la felicidad-perfección originaría, como una especie de redundancia, la felicidad-dicha; ésta sería, por tanto, una derivación, una consecuencia gozosa, y no una meta que se pudiera conquistar buscándola de forma expresa. La felicidad-dicha vendría a constituir, pues, *la resonancia subjetiva (y no directamente perseguida) de la expansión u holgura que en nuestro ser provoca la perfección*. Cuanto más crezco *como persona* más feliz soy. La cuestión de la felicidad se encuentra, entonces, directamente emparentada, hasta identificarse con él, con el progresivo perfeccionamiento de la persona humana en cuanto tal, y sólo de manera consectaria con la satisfacción que semejante enriquecimiento va generando.

¿Qué papel juega, dentro de todo esto, la filosofía?:

i) Para Aristóteles, la felicidad consiste substancialmente en el ejercicio de la operación más alta, la del entendimiento, en torno al objeto más noble, Dios. Por ende, el *bíos theoretikós*, la vida dedicada a la especulación filosófica, es ya el componente por excelencia de la suprema perfección humana, de la felicidad, en la acepción clásica; y se establece también, por esa misma razón, como la principal y más poderosa fuente de satisfacciones y gozos (la «felicidad» de hoy).

ii) Sin rechazar en absoluto esta doctrina, sino explicitando sus implícitos, otros autores —como Agustín de Hipona, Pascal, Kierkegaard, Marcel y, en cierto modo, el propio Aristóteles y más aún Tomás de Aquino— sostienen que el hombre no encuentra su plenitud personal a través del mero conocimiento, sino en cuanto que éste, de forma más o menos directa, culmina en amor. Y, en efecto,

13. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.,* Proemio.

la pasión de conocer *sin amor a lo conocido* es un absurdo, una suerte de juego sin objeto, que desemboca en multitud de aporías. Por el contrario, el afán de saber *con amor a lo que se conoce* constituye un paso decisivo hacia el efectivo crecimiento personal. Entonces, el «amor intelectual» busca como punto de referencia prioritario a la persona creada y a Dios, y se configura como una conjunción compacta de entendimiento y voluntad. Se conoce-amando y se ama-conociendo. Se conoce *para amar*.

Pero también en este caso, como a continuación veremos, la filosofía representa una condición de posibilidad, e incluso elemento integrante, del amor verdadero y de la plenitud y contento sumos que de él derivan.

iii) Por su parte, la misma denominación de *logo*-terapia, para la escuela de psiquiatría creada por Viktor Frankl, da idea de la importancia que en ella se concede al conocimiento sapiencial en la dirección de la existencia humana: aunque no fuera más que para esclarecer los motivos por los que la dicha nunca podrá conquistarse mientras no se la reduzca, de acuerdo con las exigencias de su misma naturaleza, a la categoría de *corolario*, de efecto «secundario» no directamente perseguido, sino derivado como consecuencia del conocimiento y del amor a los otros.

Resumiendo: *la filosofía, en cuanto colma las ansias de saber del hombre, contribuye a su perfeccionamiento; y en cuanto se pone al servicio del amor, un amor inteligente y libre, motor de la entera existencia, facilita la consecución de la vida lograda, de la que derivan los gozos más nobles e imperecederos. Y así,* ***en el sentido clásico y en el moderno, genera felicidad*** y, al menos en su uso espontáneo, resulta imprescindible para alcanzarla. Consideremos más detenidamente estos extremos.

b) *La filosofía, vida para la vida*

i) La vida del conocimiento. A fin de comprender cuanto acaba de ser afirmado, conviene no dejarse engañar por una tendencia común, reflejada incluso en el título de este capítulo, que tiende a distinguir y enfrentar filosofía y vida... aun cuando sea para luego encontrar sus relaciones recíprocas. Estamos ante un error, por cuanto el conocer en general, y el conocimiento filosófico en concreto, constituyen ya modos reales y especialmente relevantes del *vivir* y del perfeccionamiento humano. Sólo una depauperada aunque hoy bastante difundida concepción del saber, que lo entiende y experimenta como algo aburrido, sin garra y sin mordiente, casi «muerto», puede en su ignorancia contraponerlo a la vida, también empobrecidamente considerada.

Por el contrario, en su sentido y ejercicio adecuados, conocer es un acto repleto de energía, en el que la *vida* se manifiesta de una manera excelsa. Si uno recorre la tradicional clasificación de las substancias evocadas en el *árbol de Por-*

firio comenzando por las menos perfectas, se encontrará: antes que nada, con las realidades corpóreas que calificamos como inertes; después, con los cuerpos vivos, como las plantas; a continuación, con los que añaden a los anteriores el conocimiento sensible, los animales; y, por fin, con el hombre, cuyo modo de conocer, además de sensible es intelectual o racional. Pues bien, parece obvio que el animal no sólo es una realidad «tan viva» como la planta, sino que su manera de vivir es privilegiada... justo porque conoce; y que lo mismo, pero con mayor motivo, hay que afirmar del ser humano. *Conocer es una forma superior de vivir, y el conocimiento intelectual una manifestación de vida más plena, densa y gratificante que la sensible*; de modo que Aristóteles, al concebir a Dios como Pensamiento que se piensa, y en contra de lo que muchos han interpretado, lo está conceptuando como Vida en su más nobilísima acepción y realidad, con toda la riqueza, animación y dinamismo que ésta lleva consigo.

De tal afirmación, sin duda capital, vamos a extraer la consecuencia más pertinente para nuestro tema. A saber, que el conocimiento humano, si pretende perfeccionar *directamente* a su sujeto y transformarse *también* en principio rector de su existencia, tiene que ejercerse y ser entendido a la manera de un *organismo* ***vivo***. Y lo propio de los vivientes, frente a los cuerpos inanimados, es, además del crecimiento y desarrollo, la mutua dependencia entre los elementos que lo componen: éstos no se sitúan sin más unos junto a otros, como los cuerpos en el espacio o los fragmentos de un trozo de materia inanimada, sino que interactúan recíprocamente dentro de una jerarquía en la que no cabe prescindir de nada.

De ahí que expresiones como «tener una cabeza muy bien amueblada» o similares, aunque sugerentes, respondan a una visión defectuosa del conocimiento humano. Nuestra inteligencia no se amuebla, sino que vive. Por tanto, el saber filosófico no puede consistir en acumular un conjunto de informaciones sobre lo que opinaron los filósofos. La historia de la filosofía tiene una función introductoria respecto a lo que la filosofía es en sí misma. Pero filosofar consiste, en última instancia, en *conocer a fondo* ***la realidad***, en «vivirla» intencionalmente desde dentro y vibrar con ella, como ya se ha apuntado (un ejemplo claro al respecto lo constituye la lectura o la visión de una obra interesante: en ellas, incluso en el modo de expresarnos, manifestamos que, al conocerla, estamos «viviendo» las aventuras de su protagonista).

Limitándonos por ahora al ámbito cognoscitivo, la metáfora del «amueblar» deviene extraña y pobre, justo porque la decoración de una vivienda puede ser amorfa, deslavazada e incoherente... y no por ello resultan por fuerza rechazados ninguno de los elementos que la componen. La «vida intelectual», el auténtico y genuino conocimiento, por el contrario, es jerárquico y selectivo. Cualquier persona formada dispone de unas *verdades fundamentales* que ocupan lo más alto y central del organismo cognoscitivo y rigen la vida de éste. Sobre tal base, y al igual que cualquier otro viviente, el entendimiento acepta o rechaza los nuevos «alimentos» que aspiran a introducirse en él; o, mejor, *asimila* lo que en ellos es conveniente y *expulsa* cuanto no contribuya a su propio desarrollo. Como conse-

cuencia, el conjunto del saber y los mismos *principios* se robustecen y despliegan, *modificándose* cuanto fuera menester para mantener en armonía vital el todo. Y en alguna circunstancia, la presencia de una nueva y comprobada *verdad* que antes no se tenía en cuenta puede incluso exigir la remodelación del entramado general y el que alguno de los cimientos antes establecidos sea sustituido por otro. Pero *lo que el auténtico saber nunca permitirá es la presencia de presuntas verdades incompatibles con esos soportes primarios o entre sí mismas*.

De resultas, y puesto que todo genuino conocimiento está vivo, no podrá existir filosofía al margen de unos principios rectores que organizan el resto de las verdades ya poseídas y acogen o repudian las nuevas informaciones; y, por otro lado, ninguna de éstas adquirirá el rango de verdad hasta que el sujeto se *la apropie*, haciéndola vida de su vida cognoscitiva, en primer lugar, para después llevarla a intervenir activamente en la dirección de lo que de ordinario calificamos como «existencia vivida».

ii) Vida de la vida. La inicial apropiación recién mencionada da ya una idea del papel del conocimiento fidedigno en el conjunto del humano vivir. Semejante saber, que nunca se realiza con independencia del resto de los componentes de la persona, además de perfeccionar por sí mismo a quien lo posee, coopera en el ámbito natural a descubrir *el sentido* de su deambular terreno.

Si de lo que se trata en fin de cuentas es de construir la propia vida, de actualizar y dar cumplimiento al personal proyecto existencial, parece imprescindible, aunque no suficiente, buscar y conocer el significado y el «lugar» de esa plenitud. Y para lograrlo la filosofía resulta insustituible en el ámbito natural y al menos en su ejercicio espontáneo.

«¿Cuál es tu oficio? Ser bueno. Y esto, ¿cómo lograrlo sin estudiar la realidad y la propia constitución del hombre?» [14], preguntaba Marco Aurelio. Y también: «La vida es una guerra y un exilio. ¿Qué es lo que nos puede guiar? Únicamente la Filosofía». En efecto, como a su modo el poeta y, en general, el auténtico artista, el filósofo debe distinguirse por su capacidad de atender a la realidad ***en sí misma*** y de orientarse en su accidentada geografía. Al conocer el universo tal como es, con especial referencia a lo humano, puede encarrilar su andadura vital hacia su decisiva plenitud, tornándose más hombre, más perfecto. Quien filosofa con corrección dibuja en su entendimiento el plano general de lo existente, y en él va determinando sus propias coordenadas y estableciendo y rectificando la ruta por la que en cada momento debería encaminarse para alcanzar su fin: se «sitúa» dentro del conjunto de lo que *es*: Dios, el mundo, el resto de las personas.

Pero esta primera *apropiación* de la realidad no basta. No es suficiente una buena teoría. Para llegar a ser un auténtico filósofo, en la acepción que estuvo ya

14. Marco Aurelio, *Meditaciones*, II.17 y XI.5.

presente desde el mundo clásico, resulta necesario *leer y recorrer*, mediante el obrar cotidiano, el mapa de la existencia que se va esbozando. Lo contrario se transforma en una caricatura del genuino filosofar, que Kierkegaard ridiculiza con su habitual ironía: «Como aquel escribano municipal que escribía lo que luego no conseguía leer por su cuenta, convencido de que su tarea era sólo escribir, existen especulativos que no hacen más que escribir, y escribir cosas que cuando, si puedo decirlo así, se deban leer mediante una acción, aparecen un contrasentido, a no ser que estén dirigidas a seres fantásticos» [15]. Y, de manera más generalizada: «La confusión surge sólo del hecho de que se vive con categorías distintas de aquéllas con las que se piensa cuando se escriben [o leen] los libros» [16].

Por el contrario, cuando la *apropiación de la verdad* se entiende correctamente el conocimiento teorético se prosigue, sin solución de continuidad: *i)* en la modelación del propio ser; *ii)* en el querer y en los afectos; *iii)* en las operaciones que de todo ello dimanan y que revierten, para mejorarlo o desfigurarlo, en el sujeto que las realiza; *iv)* en las personas con quienes ese individuo trata; *v)* en los logros materiales o espirituales que solo o en colaboración con ellos lleva a término; y *vi)*, en última instancia, en la sociedad en que está inmerso y, hoy más que nunca, *vii)* en el conjunto de la civilización humana.

La filosofía, que, como quería Lauth*, toma su inicio en la vida, acaba por revertir en ésta y contribuye de manera eficacísima a la perfección humana, individual y social.*

Por eso, las relaciones entre «filosofía» y «vida» no deben concebirse de manera lineal, y ni siquiera como una suerte de círculo con un inicio determinado y una conclusión en cierto modo inevitable. *Desde todo punto de vista, la filosofía es, en sí misma, despliegue vital*. Y, como cualquier otra vida, se encuentra jalonada de sorpresas y de rutinas, de avances y retrocesos, de enriquecimientos y deterioros... y, sobre todo, de una interpenetración continua de los diversos componentes con que se fragua.

Enfocando de este modo la cuestión, resulta claro: *a)* que no se empieza a filosofar desde el vacío, sino desde una determinada situación histórica, cultural y biográfica, que influye aunque no determina nuestro modo de plantear y resolver los problemas; *b)* que los principios, incluso especulativos puros, no permanecen inmutados, sino que interactúan con los nuevos conocimientos que a su luz van siendo descubiertos... y que por su parte adquieren una nueva densidad a medida que los propios principios se robustecen; *c)* que las verdades adquiridas no se establecen de una vez por todas y con independencia de los resultados que generan al encarnarse en el conjunto de la existencia de cada persona particular y en el de un grupo más o menos dilatado o una entera civilización; *d)* que tampoco resultan ajenas a otras verdades conquistadas por procedimientos distintos,

15. Søren KIERKEGAARD, *Postilla non scientifica*, II, p. 3.
16. IDEM, *Diario*, V A 68.

como es el caso de la literatura, de las artes o de lo que, de una manera bastante genérica y abarcadora, conocemos como ciencias.

c) *Relevancia de la filosofía en las circunstancias actuales*

Antes de analizar este último hecho, el de las relaciones recíprocas entre filosofía y ciencia, nos detendremos por un instante a considerar el papel que el conocimiento filosófico desempeña en la configuración de cualquier persona y cultura y, de manera muy particular, en las del mundo de hoy.

i) Apariencia y realidad. El capítulo precedente insistía en que la filosofía se configura, en su acepción más estricta, como saber acerca del *ser*. Hay que añadir ahora que tal ***ser*** no debe concebirse reductivamente, como referido tan sólo a las realidades corpóreas o materiales, accesibles de forma más o menos directa a la sensibilidad. Ciertamente, cuando se pone sobre el tapete la pretensión de que toda verdad sea subjetiva, propia y particular de cada uno (la incoherente *verdad para mí*, que ya rechazara Husserl), puede resultar oportuno argumentar apelando a realidades muy inmediatas y tangibles: «aunque cada uno los veamos desde nuestra perspectiva particular, todos convenimos en que un vaso es un vaso, una silla una silla, etc.; y, en consecuencia, no se nos ocurre ni "sentarnos sobre el vaso" ni "beber de la silla o de una mesa"...».

Pero esto es únicamente el inicio. Pues no sólo gozan de un ser definido y no intercambiable las realidades tangibles. También el matrimonio *es*, en substancia, de una manera determinada, y no de otras; y lo *son* la familia, la libertad, el amor, la persona humana o el propio Dios... Y eso, aunque nuestro conocimientos de semejantes realidades resulte progresivo y perfectible, en la biografía personal y en la historia de la humanidad, y en ningún caso pueda darse por concluido, pero sí por suficientemente válido en la teoría y para la práctica.

A lo que *son* ese conjunto de realidades, y muchas otras que cabría añadir, se ha contrapuesto desde antiguo lo que con cierta frecuencia *aparentan* ser pero, de hecho, no son. Todos, individuos singulares y culturas, estamos expuestos al influjo de esta suerte de simulaciones que, al distorsionarlas, dificultarían el acceso a la verdad y la dirección de la propia existencia. Pues bien, *una de las funciones esenciales de la filosofía consiste justo en liberarnos de tales simulacros entorpecedores (concretados a menudo en «ideologías») y permitirnos acceder a la realidad tal como auténticamente* ***es*** *y construir nuestra biografía de acuerdo con esa verdad*. Y esto, tanto en las circunstancias más menudas y cotidianas de la vida del individuo como en las determinaciones institucionales de mayor y más amplia trascendencia: una correcta concepción de la persona humana, intrínsecamente inclinada a la entrega de por vida y capaz de experimentar positivamente el dolor y el sufrimiento, hubiera hecho mucho más difícil la inclusión en las *Constituciones* de muchos países «civilizados» de leyes como el divorcio, el aborto, la eutanasia...

ii) Conocimiento personal de la realidad. El ejercicio reposado de la filosofía, y su previo y simultáneo estudio, se transforma de este modo en necesidad vital para cualquier persona que aspire a confeccionar un *proyecto de vida*, adscrito por lo común a un gran y noble ideal, y a construir su existencia de acuerdo con ese esbozo: bosquejo que habrá de ir concretando y, en su caso, rectificando, conforme lo vaya «leyendo», a golpes de libertad, al ir pasando las páginas de su vida.

Desde este punto de vista, el desarrollo de un pensamiento cabal supone una ayuda nunca demasiado encarecida para ser verdaderamente *libres* y responsables o, si se prefiere —tras las huellas de Kierkegaard—, para llegar a ser una persona *singular*, no un mero individuo homogeneizado, simple «fragmento» dentro de la masa. Con otras palabras: permite pensar por uno mismo (enriquecido y singularizado mediante hábitos intelectuales y morales intransferibles), en lugar de aceptar, negligentes, que «piensen» por nosotros; estimula la creatividad para descubrir nuevos problemas y hallarles la solución adecuada, así como para plantear metas inéditas al desarrollo individual y colectivo; colabora a orientar el propio quehacer y el conjunto de los trabajos de quienes nos rodean, en beneficio de la dignidad de la persona (de todas y cada una); nos «abre» hacia otros modos de saber y contemplar, como la poesía, la literatura, el arte… y hacia el conocimiento y el amor a nuestros semejantes; manifiesta la propia condición de criatura limitada, capaz de crecer tan sólo al entrar en comunicación con Dios y los demás seres humanos…

Semejantes tareas no tienen por qué enunciarse precisamente como «filosofía», aunque impliquen por fuerza espacios dedicados de forma exclusiva a su estudio, sino que, de manera un tanto sintética, podrían concretarse en dos fórmulas más comunes: obtener y mantener firmes *convicciones* y ejercitar un sano *espíritu crítico*. Una y otra cosa, en realidad no separables, se logran en fin de cuentas en la proporción en que nos empeñamos por provocar y mantener una mirada *diligente* al ser de lo real: no sólo de lo sensible, como antes se explicaba, sino del conjunto de lo existente, incluido, como es obvio, y de manera más incisiva, lo incorpóreo y lo espiritual.

Atención diligente quiere decir, a la par, amorosa y esforzada. De ahí que no se logre sin un repetido empeño, especialmente necesario, según apuntaba la *Presentación*, en el mundo actual. Por motivos bien conocidos de todos y ya esbozados, una porción respetable de la cultura en que estamos inmersos, y en la que el *parecer* y el *aparecer* —¡el espectáculo!— toman a menudo de tal forma la delantera sobre el *ser* que incluso llegan a ocultarlo, no favorece: *i)* ni la mirada directa a la realidad, substituida tantas veces por imágenes estereotipadas, por eslóganes con más o menos gancho inmediato, por perspectivas reduccionistas —materialismos, economicismos, pansexualismo...—, por las cada vez más invasoras y convincentes realidades «virtuales», etc.; *ii)* ni la reflexión reposada que permite discernir lo verdadero de lo falso o, simplemente, lo permanente de

lo transitorio, lo relevante de lo efímero y superficial, el grano de la paja, e *introducirse hasta el fondo de lo que auténticamente importa*; *iii)* ni la fortaleza necesaria para realizar de manera continuada, entre muchísimas otras de también enorme relevancia, las dos actividades a que se acaba de aludir.

Resulta imprescindible, entonces, el recurso a lo que se ha venido llamando *filosofía del ser*, con todas las implicaciones teorético-prácticas que lleva consigo, y que en parte se están poniendo de manifiesto en el presente manual. Y ello, antes que nada, en la vida personal, para llegar a ser auténticos hombres de criterio; o, lo que viene a ser lo mismo, para ejercer el espíritu de discernimiento en todas y cada una de las situaciones en que cada cual se encuentre, juzgándolas a la luz de las convicciones profundas y estables que, en contacto con el *ser* real, uno va adquiriendo y perfilando, y que en párrafos anteriores han sido calificadas como principios.

Una existencia personal recta y fecunda, digna de mujeres y hombres de una pieza, resulta hoy imposible al margen del desarrollo gradual, pero enérgico y esforzado, de *la vida* de la inteligencia. Mantener ésta en barbecho o ejercitarla sólo en cuestiones accidentales, al margen del ser y del sentido del propio existir, deja a cualquier persona a merced de las modas y de los influjos ambientales, de la «profunda superficialidad» y de la «indiferencia indiferente» con que algunos se contentan, e inhabilita para poner la propia vida al servicio de quienes integran la humanidad.

iii) Para modelar la nueva civilización. Porque es evidente que la función del pensamiento personal no se agota en perfeccionar el entendimiento y marcar el ritmo adecuado para la existencia de uno mismo, sino que ha de fructificar en ilustración y mejora de quienes componen el propio entorno: no sólo de manera directa, sino también capilarmente, a través de una vitalización de la propia cultura llevada a cabo desde sus mismas raíces.

La cuestión se torna particularmente relevante en el momento presente, al menos por dos motivos: *a)* antes que nada, y como ya anunciábamos, a causa del generalizado escepticismo que impregna a nuestros contemporáneos; *b)* después, por la innegable y multiforme transformación que la civilización occidental está experimentando en coincidencia con el cambio de milenio.

- En el primer punto hemos insistido suficientemente. Sólo resta, pues, advertir que la pérdida teorética de los puntos de referencia de la vida individual y social está destrozando a muchos seres humanos, desorientados y sin posibilidad de recuperación entre un marasmo cada vez más complejo de propuestas que, una tras otra, se van demostrando inconsistentes.

- En relación al segundo extremo, debe sentarse antes que nada que esa mudanza profunda de carácter mundial se está en efecto llevando a cabo. No se trata de un énfasis afectado y superficial en el año 2000, aunque esta fecha —por mera coincidencia y por expresa voluntad de muchos— se haya tornado en cierto

modo emblemática. No; con un ritmo exponencialmente progresivo, la revolución está en marcha desde hace lustros en los más diversos ámbitos que componen nuestra circunstancia: social, económico, político, tecnológico, cultural, de las comunicaciones, filosófico en sentido más estricto... El hecho de que derive de un declive de la situación precedente o de un crecimiento interno de la humanidad o de una y otra cosa, y la consiguiente valoración más negativa o positiva o matizada con ambos elementos... reviste una importancia muy secundaria. Lo relevante es que se está produciendo ante nuestros ojos y que su resultado depende de la dirección que «cada uno de todos» nos empeñemos en imprimirle; o, si se prefiere, lo que debe subrayarse es la trascendencia que en la humanidad de dentro de pocos años va a tener la intervención *estrictamente personal* de los ciudadanos de hoy.

Esta última afirmación no es ni mucho menos retórica, ni se reduce a la verdad genérica de que las sociedades en sí mismas no actúan ni deciden ni rectifican, sino que lo hacen cada una de las personas que las componen. Se trata, al contrario, de un aserto *inmediatamente determinado por la coyuntura que estamos viviendo*. El proceso actual de remodelación deriva en buena parte y provoca por otra el que instituciones que hasta el momento han ejercido una función esencial en la marcha de la humanidad vayan perdiendo su hegemonía y exijan el nacimiento y la consolidación de otras distintas y más adecuadas que las complementen o sustituyan.

Por acudir a un solo ejemplo, la galopante y casi omnímoda «globalización» de bastantes de las estructuras actuales empieza a poner en entredicho el papel de los gobiernos nacionales y de la tradicional actividad política que se desplegaba a su alrededor. Y es sólo un caso entre miles. Pero para ninguno de ellos se ha establecido todavía el oportuno relevo. Y ello trae consigo que, al igual que en la esfera del pensamiento estricto, y en íntima interdependencia con él, el ciudadano del tercer milenio *pierda de vista las referencias* que hasta hace sólo algunos lustros constituían las coordenadas de su desarrollo personal, viniéndole así a faltar todavía más asideros que los suprimidos por el escepticismo gnoseológico y el permisivismo moral.

El hombre de hoy se encuentra más solo que en otras circunstancias, más abandonado al flujo imprevisible de los acontecimientos. Ha desaparecido, envejecido o se ha puesto en entredicho una porción no despreciable de los «auxilios» que configuraban su entorno: desde la maltratada familia hasta la naturaleza del conocimiento y del amor, desde la economía moderna y las estructuras que la sostenían hasta la validez de la letra impresa, desde el papel del trabajo hasta la función y extensión del nuevo ocio... En consecuencia, el ciudadano de a pie tiene que apoyarse en sí mismo para orientar su actividad diaria... y para ayudar a levantar el andamiaje multiforme que la novísima situación reclama.

De resultas, requiere, con mayor urgencia y solicitud que en otros momentos, un punto de apoyo sólido, firme y seguro, que el entorno cambiante no le da

hecho, sino que él mismo ha de conseguirse. Y ese auxilio, en los dominios naturales, no puede provenir, en última instancia, sino de la reflexión pausada sobre lo que ***es*** la realidad (el hombre, antes que nada) y sobre lo que, a tenor de los componentes de cada situación, *está llamada a* ***ser***.

Y ahí juega su papel la formación filosófica e incluso metafísica. Sólo en aparente paradoja, para enfrentarse con unas condiciones *temporales* inéditas y estructurarlas de modo que favorezcan el desarrollo personal íntegro de cuantos se ven y verán afectados por ellas —el entero conjunto de la humanidad—, los ciudadanos de hoy día disponen de una única opción natural: afianzar sus raíces en el suelo fecundo de la verdad, de la bondad y de la belleza; apropiarse personalmente de esos «valores» que corresponden a toda realidad en la proporción exacta en que ésta ***es***; indagar, hasta penetrar en ella, en la naturaleza más profunda de la persona humana y, por ende, como recordábamos páginas atrás, en la del mundo y Dios, sin los que la comprensión del hombre nunca hallará su verdadera medida; anclarse, en definitiva, en la *eternidad*.

Capítulo IV
La filosofía y las ciencias

El presente capítulo aspira sólo a exponer las semejanzas que unen y las divergencias que separan las ciencias y la filosofía. No pretende ni explicar con esmero lo que es el filosofar, a lo que en su conjunto se encuentra destinada la presente *Introducción*; ni, menos todavía, investigar con detalle en qué consiste la ciencia, cuáles son su métodos propios, cuál su grado de eficacia en las aplicaciones técnicas, etc.: tales cuestiones son objeto de una disciplina más particular, denominada *Filosofía de las ciencias*.

Con todo, ni siquiera el propósito concreto a que acabamos de aludir resulta sencillo, debido en parte al sinnúmero de cambios a los que las realidades en juego se han visto sometidas a lo largo de la historia. Sabemos que la concepción de la filosofía en sus comienzos jónicos no puede sin más identificarse, por poner sólo algunos ejemplos, ni con la propia del idealismo alemán ni con la de los analíticos o hermeneutas actuales, aunque sí perviva la suficiente similitud de fondo para que unas y otras acepten la común denominación de «filosofía». Y acaso resulte todavía más distante la naturaleza y la función que sus iniciadores atribuían al saber científico y las que de hecho hoy le corresponden. Como se sabe, hace siglos se denominaba ciencia a cualquier conocimiento cierto por causas, y la filosofía ocupaba el primer lugar entre ellas; hoy, por el contrario, el apelativo de «científico» se ha visto reservado a los saberes experimentales, y la filosofía ya no resulta considerada como ciencia. De *ahí que hablar de filosofía y ciencias* ***en general****, sin más distingos, resulte un tanto arriesgado*, aunque en parte inevitable en un libro de las características del nuestro.

En cualquier caso, un par de puntualizaciones elementales y un tanto simplificadoras parecen convenientes.

i) Las ciencias «dentro» de la filosofía. Aun cuando no quepa establecer etapas con una cronología exacta, es sabido que en sus comienzos y a lo largo de un considerable número de siglos, la distinción entre filosofía y ciencias no se

presenta del todo clara. Más aún, durante ese dilatado período, las ciencias se establecen en sentido propio en cuanto se encuentran incluidas en la filosofía y, sobre todo, *participan de su espíritu*: «saber para saber», como explicamos en su momento. Por eso, la geometría que los egipcios desarrollan *con el fin* de redistribuir adecuadamente las parcelas agrarias cada vez que las crecidas del Nilo habían borrado sus fronteras, justo por su intención eminentemente práctica, no podía considerarse ciencia; mientras que sí lo eran, por poner un caso análogo, las matemáticas exigidas por Platón a quienes pretendían entrar en la Academia, para adquirir una formación filosófica.

De hecho, igual que el pensamiento sapiencial, *las ciencias en su sentido más propio nacen también con los griegos, y no es fácil distinguir entre ellos al científico del filósofo*. Aristóteles, por poner tal vez el caso más emblemático, no tenía clara conciencia de elaborar algo muy distinto cuando establecía los fundamentos de la metafísica, cuando estudiaba los principios universales de la naturaleza o cuando indagaba en la psique humana o atendía y observaba minuciosamente, durante horas, días, semanas y meses, el movimiento y la constitución de los animales o de las plantas, tomando nota de todo ello con el rigor y la parsimonia de un botánico o un zoólogo de no hace muchas décadas. *En aquel momento, y por centenares de años, filosofía y ciencias se interpenetraban de manera recíproca, tanto en lo que a los conocimientos se refiere como a quienes los adquirían y hacían uso de ellos*.

ii) Las ciencias «junto a» la filosofía. Más adelante, y por emplear la expresión ya consagrada, *las ciencias particulares se desgajan del tronco común de la filosofía*. Y ello no sólo debido al crecimiento de la mole de saberes que se van acumulando en torno a la realidad, sino también y sobre todo a profundas modificaciones del método y, más todavía, a un cambio radical de actitud respecto al propio hombre y a aquello que lo rodea. Aunque esto suponga un salto de gigante, que simplifica y deja en sordina bastantes siglos y desarrollos en la historia de la ciencia, el paradigmático y unilateral «saber es poder» de Bacon, con el sinfín de afirmaciones programáticas que lo prolongan, perfilan y radicalizan, provoca un progresivo apartamiento de los hombres de ciencia respecto de la filosofía teorética y contemplativa cultivada hasta entonces; y acaba por dar origen a una filosofía distinta, más volcada hacia lo práctico, y a unas ciencias también diversas y muy diversamente relacionadas con la filosofía en sentido tradicional. Esta última pervive tras el surgir de las ciencias modernas y convive asimismo con las nuevas filosofías, que en parte han suscitado a las ciencias experimentales y en parte las toman como modelo, se subordinan a ellas o, a veces, al contrario, como en algunos representantes del idealismo, pretenden engullirlas.

Se trata de unas indicaciones sumarias, pero que permiten entrever la multiplicidad de formas en que se relacionan ciencia y filosofía a lo largo de la historia de Occidente: desde la hermandad casi identificadora, pasando por la simple coexistencia más o menos pacífica, hasta el deseo, en ocasiones muy virulento,

de someter o suprimir a quien en otro tiempo fue colaborador y ahora se ha transformado en supuesto adversario.

Señalado lo cual, y antes de examinar algunos de esos extremos en la sociedad contemporánea, intentaremos describir cuasi *atemporalmente* los rasgos que aúnan o discriminan *las* ciencias y *la* filosofía.

1. Filosofía y ciencias como modos de saber

a) *Comunidad entre filosofía y ciencias*

i) Un saber aquilatado. Prescindiendo de los avatares que el saber científico ha experimentado a través de los siglos y en las distintas latitudes, *la ciencia se caracteriza* ***siempre****, al igual que la filosofía, como un modo de* ***saber***. Como en su momento apuntamos, puede que el científico o quien lo financie persiga el conocimiento con fines distintos al del conocer en cuanto tal; puede que incluso lo subordine sin reservas a esos objetivos prácticos tal vez un tanto espurios; pero, en cualquier caso, no cabe hablar de ciencias mientras no se dé en su ejercicio un componente, en sí mismo substancial aunque no lo fuere en la intención de quien las practica, de ***conocimiento de la realidad.***

Pero no es éste el único requisito constitutivo. Además, a lo largo de toda la historia de la humanidad, para que un conocimiento se considere científico resulta imprescindible que *su valía como saber alcance un determinado rango o categoría*. No se trata, pues, de un conocimiento cualquiera. El conocer humano adquiere el título de ciencia cuando constituye un saber *fidedigno, riguroso, certero, eficaz*... o acompañado con cualquiera de los múltiples calificativos que manifiestan su validez en los dominios de nuestro conocimiento y lo distinguen de otro tipo de saberes de los que, por decirlo de un modo un tanto equívoco pero hoy corriente, el hombre no podría «estar seguro».

ii) Criterios de cientificidad. Es obvio que esa legitimidad se encuentra medida, según los tiempos y lugares, por diferentes características. Por ejemplo, en los períodos en que ciencias y filosofía estaban enlazadas por un idéntico anhelo teorético o contemplativo la piedra de toque para calificar algo como científico era que semejante conocimiento *efectivamente me hiciera* ***saber***. O, dicho con otras palabras, que gracias a los logros obtenidos con el ejercicio del entendimiento y demás facultades cognoscitivas, la realidad que estaba considerando se tornara más comprensible y clara... aunque eso no excluyera en absoluto, según sabemos, que semejante fulgor se viera envuelto en un halo de misterio, que incitaba poderosamente a seguir indagando.

La cuestión es relevante y merece unos minutos de atención. Hoy día, ante las explicaciones de un filósofo, profesional o espontáneo, quienes las siguen con un espíritu más o menos escéptico o relativista preguntan muy a menudo: «¿cómo puede usted estar *seguro* de que los principios con los que pretende explicar la

naturaleza humana, el carácter activo y perfeccionador de la libertad, el auténtico sentido del amor, la composición fundamental de los entes finitos... son correctos y adecuados?». Y la respuesta más certera, después de muchos años de ejercicio de la filosofía, y con la provisionalidad y prudente desconfianza que todo ser humano consciente ha de ejercer respecto a sus propias adquisiciones, no puede ser sino ésta: «porque efectivamente *me hacen saber*; porque gracias a semejantes principios *entiendo mejor* la realidad que estoy indagando, penetro en ella, se me torna más clara y coherente».

Puede esto sonar a subjetivismo, pero en realidad, al margen de presuntas autoridades que en el mero ámbito humano nunca podrían ser definitivas, es la última confirmación *natural* con que uno cuenta para cerciorarse de que un conocimiento *teorético* efectivamente lo es. Si la filosofía y las ciencias se cultivan con el *único fin intrínseco* de ***saber***, la más nítida comprobación de que están siendo rectamente ejercidas es que, gracias a ellas, en verdad ***sé*** más y mejor. Sin duda, la posibilidad de obtener una conciencia relativamente cierta de lo que venimos diciendo lleva consigo muchos años de ejercicio crítico de las capacidades cognoscitivas, a lo largo de los cuales uno aprende a distinguir cuándo algo es dudoso, cuándo simplemente verosímil, cuándo muy fiable, cuándo erróneo o todavía insuficiente... o cuándo, dentro de las limitaciones de la inteligencia humana, con las que siempre hay que contar, aquello puede declararse verdadero. No existe otro modo de estar personal y naturalmente seguro de la calidad de un conocimiento: formación, estudio, reflexión juiciosa y sosegada.

Si estas apreciaciones resultan extrañas o poco admisibles se debe probablemente a tres motivos: *a)* por un lado, a la desesperanza propia de nuestra época de alcanzar la verdad y, por ende, de saber que se la ha logrado; *b)* por otro, a la falta de un auténtico uso de la inteligencia en su valor sapiencial o, si se quiere expresar con términos más claros, a la ausencia del estudio sereno y reposado, del aprendizaje y la reflexión imprescindibles —¡durante años!— para percibir con claridad cuándo uno conoce de veras el *sentido* del propio vivir y problemas afines, o cuándo está siendo más o menos manipulado por modas y concepciones al uso; y *c)*, por fin, a una cierta incapacidad, antes apuntada, para hacerse cargo de lo que en sí constituye íntimamente el saber... con independencia de consideraciones extrínsecas al saber mismo.

Porque, en efecto, la ciencia de nuestros tiempos recurre *también*, y a veces con prioridad cuasi exclusiva, a otros criterios a la hora de discernir lo que puede o no ser admitido como verdad. Los principales cabría reducirlos a tres, no independientes entre sí: *a) el rigor metodológico* con que el conocimiento en cuestión ha sido adquirido; *b) la comprobación experimental* de esos datos; *c) la eficacia* del saber en cuestión al aplicarlo al quehacer técnico o, cada vez con más frecuencia, a la praxis ético-política o social.

Pero aunque semejantes procedimientos constituyen un cierto y a veces muy seguro aval de la rectitud del conocimiento alcanzado, *no* son *la* norma de-

finitiva para asegurarse de su verdad. Como venimos repitiendo, ya Aristóteles dejó claro que «la única medida propia e intrínseca del conocimiento teorético es lo verdadero y lo falso. Cuestión que —como apostilla oportunamente Rodríguez Luño— podría ser traducida al lenguaje actual con las siguientes palabras: un pensamiento que incluye una tesis especulativa —de filosofía, física, matemáticas, etc.— no es ni fuerte ni débil, ni público ni privado, ni caliente ni frío, ni conveniente o inconveniente, ni violento ni pacífico, ni autoritario ni democrático, ni impuesto ni consensuado, ni bueno ni malo. Una tesis especulativa es sencillamente o verdadera o falsa [...]. Sin duda, reconocer esa verdad o falsedad puede resultar complejo, requerir largas investigaciones y habérselas con matices delicadísimos. Pero, al término, es la razón la que debe decir cómo están las cosas, afirmar o negar» [1].

iii) Común origen de las actividades científicas y filosóficas. Veremos dentro de un rato en qué medida las vacilaciones aludidas a la hora de calibrar un saber pueden afectar al conocimiento y la vida humanos. Ahora interesa más bien confirmar que, sean cuales fueren los medios utilizados para establecer esa peculiar validez, lo científico se caracteriza a lo largo de la historia como *un saber contrastado*, de alta calidad. Lo cual, según anuncia el epígrafe del presente apartado, pone a las ciencias en estricta continuidad con la filosofía, que también hay que considerar como una forma superior de conocimiento.

Pero además, *la ciencia se hermana con la filosofía en cuanto que lo que mueve a una y otra, como aguijón que incita a saber y aprender de continuo, es precisamente el estupor, la admiración, el asombro*. «En esta actitud —glosa de nuevo Savagnone— ciencia y filosofía van de la mano. Así, se cuenta que Newton descubrió la ley de la gravedad universal al contemplar una manzana que caía de un árbol. Newton *se maravilló* de que la manzana cayera. Sin ninguna duda, desde siempre sabía que los frutos maduros se desprenden de las ramas: pero en aquel momento, por primera vez, observó tal suceso con la mirada estupefacta de un niño» [2].

Y algo semejante cabría afirmar de *todos* los científicos y filósofos de auténtica talla: que, más allá de cualquier posible discrepancia, se encuentran ligados por el hondo y compartido afán-de-saber que una mirada sincera y un tanto ingenua al universo despierta en el ser humano.

1. Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, *Pensiero filosofico e fede cristiana*, en «Acta philosophica», vol. 9 (2000), fasc. 1, pp. 50-51.

2. Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., p. 84. (La cursiva es del autor).

b) *Distinción recíproca*

Prescindiendo también en lo posible de circunstancias históricas concretas, lo que separa a las ciencias de la filosofía, entendidas ambas como modos genuinos de saber, es la *particularidad* de las primeras frente a la pretensión de *universalidad*, ya estudiada, de la segunda.

Mientras la filosofía surge con vocación de totalidad, en el modo y manera que en su momento consideramos, cada ciencia, desde el instante en que se establece junto a la filosofía y no en su interior, deja de lado al conjunto de las existentes, para dedicar su atención a una realidad particular; y, sobre todo, la enfoca en cada caso *bajo un prisma también peculiar y restrictivo*. Al médico *como tal*, por poner un ejemplo suficientemente claro, le interesan únicamente el hombre y la mujer, y no los animales, las plantas o los seres inertes; pero, además, el sujeto humano cae bajo sus dominios sólo *en la medida* en que esa persona es susceptible de perder la salud o, mejor todavía, de recuperarla o ser aliviada a través de una ayuda externa.

i) La abstracción como ganancia. Semejante discriminación entre filosofía y saberes científicos sectoriales se ha abordado a lo largo de la historia mediante el recurso a los diversos modos en que una y otros ejercen el poder intelectual de *abstraer* (es la doctrina clásica de *los grados y modos de abstracción*). Mas aunque tal enfoque continúe siendo válido, la evolución y el uso actual de los términos, junto a la complejidad misma del asunto, aconsejan esclarecer algunos extremos y, tal vez, acentuar otros modos de diferenciar los dos saberes.

En sus mejores momentos, el término «abstraer» era utilizado primariamente para indicar un *crecimiento* en el conjunto del saber humano, que daba lugar a *un modo superior de conocer* la realidad. A nuestros sentidos externos e internos se ofrecía un friso de datos que, *aislados* del entendimiento, aportaban unas noticias de superficie y variables, más o menos pasajeras y de no gran densidad, carentes en última instancia de un auténtico *significado*; mas, a partir de ellos, la inteligencia era capaz de «ex-traer» un conocimiento mucho más intenso y preñado, que permitía advertir lo que aquellas realidades *eran* en su constitución y *sentido* últimos.

Y así, en virtud de esa capacidad del intelecto, cualquier hombre puede apreciar, entre otras muchas cosas y sólo a modo de ilustración, que su madre ***es*** ante todo una *persona*, dotada de una múltiple, autónoma y singular misión en la vida y de un destino eterno de comunión con Dios, que desbordan en cualquier caso las particulares funciones que ha de ejercer *en relación al hijo* de nuestro supuesto. El animal, por el contrario, carente de inteligencia y limitado por ello a las noticias que originan sus sentidos, de ningún modo puede llegar a aprehender lo que las realidades *son* en sí mismas, sino exclusivamente, con las puntualizaciones que fueran del caso, la *función* que les corresponde a *su* respecto. No, por tanto, lo que ***son*** *en sí*, sino sólo su papel *con relación a él*.

A ese enorme salto de cualidad, que permite captar lo que *son* las personas y demás seres que nos rodean, y no dejarlos animalescamente reducidos a un simple cometido, aludía tradicionalmente, entre otras cosas, el término «abstracción». Mediante ella, a partir de las aportaciones de la vista, el oído..., la memoria, la imaginación, etc., se lograba percibir que lo que hay ante uno *es* un hombre o un caballo, un amanecer o un ocaso... y no un mero conjunto de sonidos, colores, movimientos, o incluso nostalgias, deseos, fobias... inconexos y desprovistos por ello de significación.

Se trataba, por tanto, como ya sugeríamos, de *un claro crecer, de un incremento cualitativo en la categoría del conocer; o, si se quiere mantener la referencia terminológica, de un «extraer» (un saber más pleno) «a partir de» (conocimientos inferiores).*

ii) La abstracción como «pérdida». Pero la inteligencia, la más grande entre nuestras facultades cognoscitivas, es limitada (y por eso tiene que ejercerse en continuidad con los sentidos, internos y externos, a la hora de conocer efectivamente la realidad). Semejante déficit provoca que, aun cuando al abstraer se alce a un nivel inasequible a la pura sensibilidad, *abandone* sin embargo algunos datos o caracteres particulares que los sentidos sí advierten. Y de ahí que la abstracción, además de ser considerada como una ganancia, como una elevación que engloba a su modo cuanto la sensibilidad conoce, pueda también advertirse *derivadamente* como un abandono, como un dejar de lado y no considerar aspectos de los que la realidad singular y concreta, la única existente, de ninguna manera puede prescindir. *El* hombre, por acudir a la interpretación más en boga de cuanto venimos exponiendo, no podría tener ni una altura ni un sexo determinados, ni un preciso color de ojos ni de piel, ni, quizás, una congénita predisposición a la música o a la poesía ***y***, a la vez, a los negocios y a la tecnología punta: al ser algunos de estos caracteres opuestos y excluyentes entre sí, no cabe que *el* hombre «abstracto», de existir, gozara de ellos simultáneamente; y, como consecuencia, tampoco tienen cabida en el conocimiento de *el* hombre obtenido mediante esta interpretación de la abstracción, sin duda unilateral.

Mas de hecho, coincidiendo con algunas de las etapas de decaimiento de la filosofía primera, y de manera muy particular bajo el influjo del empirismo inglés (Locke y Hume, especialmente), el aspecto de «renuncia» de la abstracción, en sí mismo secundario y consecuente, fue tomando la delantera sobre su realidad primigenia de intensificación cognoscitiva. Y eso, hasta el punto de que buena parte de los filósofos, y el hombre de a pie de nuestros días, identifican la abstracción con la pérdida de contenidos, con lo vago y difuso y, en última instancia, con elucubraciones mentales ajenas a las realidades concretas e inmediatas que entretejen la existencia cotidiana... y que no traen más que complicaciones a la hora de «vivir la vida». *En cierto modo, para muchos de nuestros contemporáneos, incluidos filósofos menos formados,* ***abstracto*** *viene a equivaler a sensorialmente intangible, complicado e* ***irreal****.*

iii) Otras claves de diferenciación. De ahí que, a la hora de diferenciar las respectivas disciplinas, no resulte oportuno insistir en la desemejanza entre la abstracción científica y la filosófica... si no pueden aportarse el conjunto de matices, explicaciones y especificaciones que permitan apreciar efectivamente lo que significa y lleva consigo la doctrina tradicional al respecto.

Y de ahí que en nuestro caso, para distinguir *en general* entre los dos tipos de saber, una vez subrayados los lazos que los ligan y el valor indiscutible de ambos, parezca más conveniente reiterar lo que en su momento veíamos y ahora hemos comentado:

• La filosofía, y de manera muy especial la metafísica, es, igual que las ciencias y frente a otros modos inferiores de saber, conocimiento válido, aquilatado, «de raza». Pero, en contraste con los saberes sectoriales, intenta dar una explicación de lo que indaga *a la par más honda, universal y «significativa»*: más de conjunto, más global, más definitiva, y más capaz de hacer comprender el *sentido* real que a aquello le corresponde en el conjunto del universo y de la existencia humana.

• Las ciencias, al contrario, en buena medida por los inevitables preceptos metódicos que se imponen, poseen siempre unos perfiles determinados y restringidos, tanto por la materia a la que se aplican cuanto por la perspectiva que adoptan: *siempre* dejan fuera de su campo de visión aspectos «reales» de lo estudiado, significativos para el desenvolvimiento de la vida humana.

Un solo ejemplo podría esclarecer el contraste que venimos señalando. El del dolor. Con esta realidad se enfrentan multitud de ciencias sectoriales —neurofisiología, medicina general y paliativa, psiquiatría, sociología, etc.— y, de una manera distinta, la filosofía (y la teología). Las primeras lo analizan desde una óptica que formalmente no incluye otros enfoques también posibles: la medicina paliativa, por mencionar un único caso, se sitúa ante el dolor en cuanto éste puede eliminarse o reducirse, sobre todo en situaciones límites; perspectiva diversa a la del neurofisiólogo, que más bien analiza los «mecanismos» que originan el sufrimiento. Con todo, y en la medida misma en que resulten más especializadas y ajenas a la visión global del hombre, ninguna de estas disciplinas ni el conjunto de ellas es capaz de descubrir el *significado* último del padecimiento en la existencia de las personas. La antropología abierta a la trascendencia, por el contrario, alcanza a ver en el dolor un instrumento preclaro para el perfeccionamiento personal, por cuanto, al incitar al enfermo a salir y olvidarse de sí, mejora la categoría del auténtico amor a los demás y a Dios... o, al menos, se encuentra invitado a hacerlo. (La fe y la teología, por su parte, al incorporarlo a los sufrimientos de Cristo, advierte en el dolor un medio privilegiado de santificación y de identificación con Dios Hijo).

Desde esta concreta perspectiva, si atendemos al contenido que hoy día se confiere a la abstracción, habría que afirmar algo que tal vez suene paradójico y extraño: que las ciencias particulares, proveyendo sin duda de un conocimiento

valiosísimo e indispensable, resultan *más abstractas* y *menos vitales* que la auténtica filosofía y, en particular, que la metafísica.

c) *Alcance metafísico (real) de la filosofía*

Volveremos sobre todo ello, en el último capítulo, al analizar las cuestiones relativas al método. Baste por ahora considerar lo que Henri Bergson, eminente filósofo contemporáneo, nos transmite a través de un no menos reconocido experto en ciencias y filosofía: «En aquella conferencia —narra Mariano Artigas— Bergson prosiguió explicando su punto de vista sobre la filosofía: "Si por filosofía se entiende cualquier construcción sistemática de ideas colocadas unas sobre otras, como las piedras para formar un edificio inmenso e imponente, pero frágil, entonces, en efecto, la contribución de España a este tipo de filosofía quizás no sea considerable. Pero... *la filosofía no es un edificio formado por abstracciones, ni debe serlo. La filosofía no es un estudio abstracto: nada es menos abstracto que la filosofía. Incluso diría que, entre todas las ciencias, es* ***la única que verdaderamente no es abstracta****. Cualquier ciencia considera un aspecto de la realidad, o sea, una abstracción... En cambio, la ciencia que estudia la realidad concreta y completa, la ciencia que se esfuerza por contemplar la realidad íntegra en su desnudez, sin velos que la cubran, esa ciencia se llama filosofía*" [...].

»Estas ideas —confirma Artigas— son importantes. En efecto, las ciencias "particulares" tales como la física, la biología, la sociología o la historia, estudian la realidad desde puntos de vista propios; por ejemplo, el físico estudia lo que puede abarcarse utilizando conceptos tales como masa, energía, campos de fuerzas, y otros semejantes, y lo que no admita ser tratado mediante esos conceptos no puede ser objeto de la física. Algo semejante ocurre en cualquier ciencia. En cambio, *la auténtica filosofía se pregunta por la realidad tal como es en sí misma, y no puede permitirse el lujo de dejar fuera aspectos que son reales*. De ahí que, en cierto sentido, la filosofía es más complicada que las ciencias particulares.

»Cuando se hace filosofía a veces resulta inevitable recurrir a conceptos difíciles, porque la realidad es compleja y, sobre todo, nuestro conocimiento es muy limitado, de modo que no abarcamos de un solo golpe de vista la realidad que estudiamos. Pero es cierto que la filosofía, al menos si recoge fielmente la realidad, debe encontrarse *próxima a la vida*»[3].

Observaciones que, además de reafirmar lo que vimos en capítulos anteriores, pueden ser subrayadas por las siguientes, un tanto más técnicas, de otro especialista en la cuestión que estamos examinando, y que se apoyan también en la

3. Mariano ARTIGAS, *Ciencia y fe: nuevas perspectivas*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 133-135. (La cursiva es del autor).

apreciación de un gran filósofo de nuestros días: «Gilson —recuerda Sanguineti— considera que la filosofía debe orientarse metodológicamente hacia *lo real concreto*, en lugar de pretender capturar "esencias puras", como acontecía en la escolástica esencialista o como era el método cartesiano, que partía de las "naturalezas simples"[4]. Ahora bien, es la constante referencia a la experiencia la que permite no objetivar esencias abstractas sólo con métodos conceptuales, lo que, por el contrario, sí corresponde al método científico basado sobre la elaboración de modelos. Por eso [...], *mientras la abstracción caracteriza el método de las ciencias particulares* [...], la filosofía no puede contentarse con operar de esta manera por cuanto atiende al todo, en el que la esencia existe, y al modo de ser real de lo que esencialmente se define»[5].

Resumiendo. El punto de partida de las ciencias y de la más genuina filosofía no puede ser otro que la experiencia externa e interna, siempre particular y concreta; además, por lo común, las ciencias comprueben experimentalmente los resultados obtenidos a través de la investigación; con todo, el término de referencia de sus afirmaciones no son ya *los individuos singulares* de los que han partido, sino *las clases* —en cierto modos «abstractas»— en las que aquéllos se encuadran. Por el contrario, cuando se ejerce de manera correcta, y como se acaba de sugerir, la filosofía atiende necesariamente a la realidad tal como en sí misma *es*.

• Y lo que realmente *es* (o existe), de acuerdo con las afirmaciones del viejo Aristóteles, son *siempre* individuos singulares, con todas las particularidades que los discriminan de los restantes. De ahí que el filósofo cabal y, más aún, el metafísico, haya de tener en cuenta no sólo lo común de un conjunto de realidades, sino también las «singularidades» de cada una de ellas: pues éstas, las diferencias, también *son*, y la metafísica estudia la realidad *en cuanto* ***es*** *y tal como* ***es***.

• De otra parte, y porque las distintas realidades no son *de hecho* independientes de las restantes, el filósofo *debe atender también*, en la medida de lo posible, a la relación que cada una de ellas establece con el conjunto de los existentes. Nexo que resultará más o menos amplio según los casos, pero que para el hombre es *siempre* el *todo*: Dios, el mundo, las demás personas, justo en la medida en que cada uno de ellos ***son***.

Considerado bajo este prisma, igual que las ciencias y sus aplicaciones técnicas constituyen un pilar insustituible de nuestra civilización, la filosofía —implícita o expresa— resulta imprescindible para los científicos, en cuanto les permite: *a)* completar los conocimientos especializados que obtiene a través de su disciplina y *b)*, sobre todo, *integrarlos* con los de los demás hombres de ciencia y con los que se originan en el conocer espontáneo, en la literatura, la religión, etc.

4. Cfr. *Le Thomisme*, Vrin, París 1947, pp. 497-52.
5. Juan José SANGUINETI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 215, nota 39. (La cursiva es del autor).

2. La ciencia contemporánea

a) *Relevancia de la ciencia en la configuración del mundo de hoy*

Resulta bastante problemático incluir en el epígrafe de este apartado el calificativo «contemporánea». Porque ¿cuáles serían los límites que establece semejante determinación? ¿No es muy distinta la concepción de lo científico a finales del siglo XIX, en el período que sigue a la segunda guerra mundial o en el momento presente? ¿No lo es también a tenor de quienes consideremos como «portavoces» del estado actual de la cuestión?

En efecto, al hablar de *la ciencia contemporánea* es imprescindible advertir que su paradigma y su valoración han sufrido transformaciones profundas durante los últimos cien años y las experimentan de una manera muy particular y acusada alrededor de este cambio de milenio. Pero, sobre todo, resulta clave discernir lo que de todo ello debe conocer quien se está *introduciendo* en el estudio vivo de la filosofía: existen muy distintos ámbitos en que lo científico tiene vigencia, y no todos ellos merecen, en el contexto en que nos encontramos, idéntica atención.

Con las inevitables simplificaciones que la situación impone, cabría hablar de *tres* esferas en las que actúa la ciencia contemporánea.

i) En primer lugar, *los propios científicos*, dedicados a ejercer concienzudamente su tarea, con el afán de conocer esa porción del universo, más o menos amplia pero siempre determinada, que constituye el objeto o tema de su especialidad. En cuanto profesionales de la investigación, son los más cercanos a la ciencia «vivida», pero no siempre ni por fuerza los que más inciden en el conocimiento y la estimación que los demás hacen de ella.

ii) En segundo término se sitúan los *teóricos de la ciencia*, procedentes tanto del ejército de los científicos cuanto, y quizás en mayor proporción, de los adictos a la filosofía (y por eso unos y otros son conocidos a menudo como *filósofos* de la ciencia).

Su función en cuanto *teóricos* no es, en ninguno de los dos casos, investigar la realidad para conocerla de manera más intensa y diferenciada, *sino reflexionar* ***sobre la misma ciencia*** *como producto de la inteligencia y de la investigación humanas*. No se trata propiamente de físicos, matemáticos, historiadores, biólogos o expertos en informática, aunque puedan también ejercer profesionalmente esas actividades e incluso algunos hayan llegado a alcanzar puestos eminentes y un reconocimiento público en su propia disciplina; sino que, en su papel de *teóricos*, están más interesados por esclarecer problemas que conciernen a la ciencia *en cuanto tal*: su valor de verdad, las condiciones en que puede ejercerse, su alcance, el método indispensable para que sus resultados sean aceptables, las relaciones con otras áreas del saber, como la filosofía, la religión, el arte, el conoci-

miento espontáneo..., el influjo de lo científico en el desarrollo de la humanidad, etc.

Con todo, y como veremos, son los miembros de este segundo colectivo quienes más contribuyen a establecer el estado de opinión acerca de lo científico, tanto en los ámbitos académicos especializados cuanto en la actitud conjunta de quienes componen el mundo de hoy.

iii) Y ésta sería la tercera esfera a la que conviene aludir. Al margen de lo que hagan y estimen los científicos, al margen también de las reflexiones de los filósofos de la ciencia, aunque en buena parte determinados por ellos, en especial cuando llevan a término tareas de divulgación, nos topamos con la relevancia que la ciencia ostenta en la cultura contemporánea. En ella lo científico contribuye a configurar la sociedad en su conjunto, mediante la producción de instrumental técnico abundante y variadísimo: y en esto, tanto como el parecer de los expertos influye el *progreso real* que en las dos últimas centurias han experimentado la ciencia y la técnica, hasta el punto de conformar toda una civilización. E interviene también, y con gran fuerza, determinando la actitud general del ciudadano de a pie respecto a las posibilidades de conocer la verdad, de obtener y defender unas convicciones éticas propias y seguras, de vivir y encarar los problemas que plantea la existencia cotidiana, etc.: en todo lo cual ha dejado su huella, antes que nada, la labor de difusión y propaganda que los «apóstoles de la ciencia» desarrollaron, por ejemplo, en el último tercio del siglo XIX y en momentos muy destacados del XX.

Este tercer grupo *(iii)* es el que ahora nos interesa. El no especialista en teoría de la ciencia, ya caiga del lado de las profesiones científico-técnicas, ya de las globalmente consideradas como humanistas, *necesita* conocer y evaluar el efectivo papel teórico y práctico que lo científico desempeña en la cultura contemporánea: a veces para aprovechar al máximo el encomiable desarrollo científico-técnico, otras para sustraerse a un predominio hegemónico y un tanto asfixiante, y siempre *para poner esos logros al servicio de la propia mejora personal y del desarrollo íntegro, también como personas, de los demás componentes de la humanidad*.

Ciertamente, como ya se sugería, la valoración de la ciencia que llevan a cabo los científicos y filósofos en estas últimas décadas está experimentando una honda transformación. Ésta se concreta sobre todo en la superación del cientificismo positivista, al que enseguida aludiremos, y, como consecuencia: *a)* en la contención de los conocimientos obtenidos científicamente dentro de los límites en que en efecto resultan inestimables, y *b)* en la admisión de otros modos de saber dotados también de alcance real (verdaderos), *entre los que empiezan a ocupar un lugar relevante la apertura a un Dios inteligente, ordenador y causa de la regularidad dinámica y compleja del universo, que los científicos de hoy están en condiciones de mostrar*. Pero semejante mudanza no ha tomado todavía suficiente cuerpo en el pensamiento y en la vida de los no especialistas. Al hombre de la

calle no particularmente preparado desde el punto de vista de la discusión teorética aún no han llegado los ecos de la inversión de rumbo que *la teoría* de la ciencia está hoy viviendo [6]. Por eso, y de acuerdo con los objetivos de este escrito, cuanto a continuación diremos no pretende dirimir ni profundizar en cuestiones de expertos, sino esbozar la función de la ciencia en la cultura y *en la apreciación de los ciudadanos medios* de estos inicios de milenio y, más que nada, en lo que afecta a sus relaciones con la filosofía.

En semejante sentido, sigue teniendo vigencia lo que Wilhelm Dilthey escribía allá por el año 1900: «"Envueltos como estamos en el rápido progreso de la ciencia", nos hallamos sin embargo "más desorientados que en cualquier tiempo pasado" con relación "al objeto único, oscuro y tremendo de la filosofía"» [7].

A lo que responde otra aseveración, ésta muy reciente, de una de las autoridades con más prestigio en los problemas que estamos abordando. Escribe, en efecto, Evandro Agazzi, sumándose a cientos de voces que coinciden en el mismo extremo: «Es una constatación obvia que, en el seno de la cultura contemporánea, la ciencia ha llegado a ser el paradigma del saber». Y añade una observación cuyo alcance no cabría exagerar en el contexto de complementariedad entre ciencias y filosofía en que estamos examinando el asunto: «la ciencia, al ser un saber en principio "refutable", no puede ofrecer respuestas a aquellos problemas respecto de los cuales el hombre "se juega la vida", y para los que busca un tipo de certeza que la ciencia no puede proporcionar» [8].

Con estas simples referencias, sobre las que más tarde volveremos, nos introducimos en el alma de una de las cuestiones que más ha configurado y continúa conformando la vida actual.

b) *Surgimiento y evolución del cientificismo*

Conviene dejar claro que el presente epígrafe de ningún modo pretende minusvalorar la tarea de los científicos, sino sólo llamar la atención sobre el peligro que a algunos de ellos les acecha y en el que quizá hayan incurrido en los últimos tiempos: el *cientificismo*. Añadiendo, además, que de ese posible error no tienen ninguna culpa los verdaderos científicos ni mucho menos *la ciencia*, si es que semejante abstracción posee algún significado. Más aún, habría que sostener que

6. Según comenta Stromberg, refiriéndose en concreto a los últimos años del siglo XX, «en el sentido más amplio posible, la civilización occidental es positivista. Por lo que se refiere especialmente a las mentalidades medias [...] la vida cotidiana está tan rodeada por lo tecnológico y lo científico, tan ampliamente racionalizada, tan condicionada por moldes y explicaciones mecánicas, que la vida mental convierte el discurso vital normalmente por conductos que podemos denominar *positivistas*» (Roland STROMBERG, *Historia intelectual europea desde 1789*, Debate, Madrid 1990, p.169).

7. Citado por Josef PIEPER, *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona, 4ª ed., 1979, p. 22.

8. Evandro AGAZZI, *El bien, el mal y la ciencia*, Tecnos, Madrid 1996, pp. 34 y 12.

justo en la proporción en que una ciencia lo es más a fondo y de manera más propia, en la medida exacta en que un científico posee más categoría y se adapta de forma más neta a lo que en cuanto científico debe ser... la amenaza del cientificismo resulta eliminada: los auténticos responsables del cientificismo no han sido por lo común los científicos de talla, sino más bien ciertos «filósofos» y «teóricos»... o los científicos menores «metidos a tales».

Arthur Holly Compton, por ejemplo, que recibió en 1927 el Premio Nobel de Física junto con C. T. Nilson, manifestaba una exquisita conciencia de los linderos del saber científico y de su «subordinación» al conocimiento espontáneo. Así lo muestran, entre otras, estas afirmaciones repletas de sentido común: «La capacidad que uno tiene para mover su mano a voluntad es conocida mucho más directamente, y con más certeza, que lo son las bien comprobadas leyes de Newton, y… si estas leyes negaran la capacidad que uno tiene para mover a voluntad su mano, sería preferible concluir que las leyes de Newton necesitan ser modificadas» [9]. Y algo muy similar asegura Louis de Broglie, también Nobel de Física en 1927, con estas sencillas palabras: «La naturaleza limitada del conocimiento científico debe inspirar la humildad a la vista de la inmensa tarea que siempre le quedará por alcanzar» [10].

Sin embargo, no todos los hombres de ciencia ostentan la misma cordura. Recordábamos casi en los comienzos de este escrito el momento en que la filosofía, en franco deterioro y un tanto acomplejada, empezó a desconfiar de sí misma, en favor de una «nueva ciencia» que consideraba como su arquetipo: matemáticas, física newtoniana, sociología, psicología, economía... Y que el auge impresionante de este novedoso saber, las actuales *ciencias experimentales*, llevó a la humanidad en su conjunto —guiada más por los ideólogos que por los genuinos científicos— a depositar todos sus anhelos, y la resolución de los problemas que tenía planteados, en manos del poder cuasi absoluto de la *ciencia moderna*. Esto trajo consigo, entre otros muchos y en ocasiones de alto valor, el resultado de que el conjunto de noticias aportado por la ciencia y avalado por la comprobación experimental se transformó *en el único conocimiento válido* del que el ser humano pudiera fiarse; y el corolario de que todas las otras modalidades de saber, incluida la filosofía, sobre todo en su dimensión metafísica, fueron arrojadas al ámbito de lo que no merece crédito pues, en fin de cuenta, *no es auténtico conocer*, sino simple apreciación subjetiva, presunta revelación, mito... [11]. Es lo que, en sentido amplio, se conoce como *cientificismo*.

9. A. C. COMPTON, *The Freedom of Man*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1935, p. 26.
10. L. DE BROGLIE, *Physics and Microphysics*, traducción de By M. Davidson, Panteon Books, New York 1955.
11. Cfr., entre muchos, G. RADNITZSKY, *Hacia una teoría de la investigación que no es reconstrucción lógica ni psicológica o sociológica de la ciencia*, en «Teorema», vol. 3, 1973, pp. 254-255.

Semejante cientificismo, a lo largo de buena parte del siglo XIX y a comienzos del XX, habría que calificarlo como *optimista*, ya que la gente «creía» ciegamente en los resultados de la ciencia y en sus posibilidades para conducir a la humanidad hasta el paraíso intraterreno[12]. Y subrayamos el «creía», en primer término, porque sus defensores hablaban de «dogmas» positivistas y hacían de la ciencia una auténtica religión; y además, y sobre todo, porque los procedimientos al uso en cada rama del conocimiento experimental se complicaron en extremo: como consecuencia, muy pocos de los ciudadanos no particularmente expertos, e incluso casi ningún científico fuera de lo que es su propia especialidad, podía ni puede de hecho *comprobar* que lo que afirma una ciencia sea en efecto verdadero ni —menos aún, porque resulta científicamente injustificable— que el desarrollo de esas disciplinas se torne capaz de poner fin a la infelicidad humana.

Pero casi todo el mundo «creía», con fidelidad tan absoluta como ingenua, los dos puntos a que nos acabamos de referir: estamos ante un optimismo generalizado, al menos en Occidente, y cuyo banderín de enganche era el progreso indefinido. Ahora bien, tanto los brutales sucesos que jalonan la última centuria, como la crítica realizada a lo largo de ella por los propios científicos y filósofos de la ciencia —con Popper y Feyerabend a la cabeza, por citar dos de los autores más conocidos y muy distintos entre sí— han llevado a la siguiente conclusión: que la *ciencia moderna*, según han dicho con cierto deje desesperado algunos de los expertos de más peso, *no puede garantizar nada* en lo que se refiere al auténtico progreso *humano* de la sociedad.

¿Desaparece entonces el cientificismo? Quizá en algunas esferas académicas, a las que en realidad nunca había afectado por completo. Pero en lo que antes considerábamos como «el tercer grupo», el del hombre de la calle, simplemente cambia de signo: permanece como cientificismo, sí, pero ahora más bien *pesimista*. Con excepción de algunas personas aventajadas, no se abandona la «creencia» en que la ciencia experimental, si ya no infalible, constituye el modelo de todo tipo de saber y nuestra última tabla, aunque incierta, de salvación. Se continúa exigiendo de ella el sentido para nuestras vidas y la curación de todos los males, incluso de aquéllos que poco tienen que ver con la ciencia (con la medicina, pongamos por caso). Y se razona más o menos como sigue: «si la ciencia es incapaz de asegurarnos el progreso prometido, ¿cómo podrán hacerlo otros géneros de conocimiento que, casi por definición, son infinitamente más débiles, si es que acaso cabe llegar a calificarlos como “conocer”?».

De esta manera, la relativa desconfianza en la ciencia, *que aún no ha alcanzado de forma expresa a las personas menos cultivadas ni incluso a la «opinión*

12. Cfr. Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía,* Alianza Universidad Textos, Madrid, 4ª ed., 1995, p. 29.

general», no lleva consigo una revitalización de la filosofía ni, menos aún, de la metafísica (ni de otros modos de saber, con exclusión de prácticas exotéricas y pseudo-religiosas... y de un difuso y difundido «esteticismo», caracterizador de la posmodernidad decadente). Al contrario, y como también se ha apuntado, buena parte de los filósofos se repliegan en ámbitos menos comprometidos del conocimiento, que no inciden sobre los interrogantes últimos ni sobre la vida vivida de quienes se alimentan de sus doctrinas, como no sea para incrementar su escepticismo... Y la metafísica, que algunos aún cultivan con pasión, se ve descalificada por un notable número de pensadores semiagnósticos, por una porción nada despreciable de filósofos de la ciencia, y por una cantidad mucho menor, pero de gran alcance por su labor divulgativa, de científicos (Monod, Dawkins...). Y aunque existe también un número nada despreciable de científicos y de teóricos de la ciencia que progresivamente se van abriendo a la filosofía y aprecian convenientemente sus resultados, en fin de cuentas, el ciudadano de a pie no puede servirse de ella para iluminar su conocimiento de la verdad y la verdad de su conocimiento y de su entera existencia.

c) *Manifestaciones más relevantes de la mentalidad cientificista*

Curiosamente, la situación así creada exige una *imperiosa e inaplazable apología de la ciencia* que la lleve a reconquistar su grandeza en cuanto instrumento perfectivo del ser humano; lo que a su vez tiene como requisito el que se la restituya a su lugar adecuado en los dominios del más legítimo *saber*: en la esfera de la *teoría*, por decirlo con términos ya conocidos. Porque la ciencia es, según se acaba de apuntar, un maravilloso y muy válido medio de *conocimiento*: de ahí proviene su excelencia fundamental (no la única) y su primigenia capacidad de perfeccionar a quien la cultiva, dilatando las fronteras de su *percepción* y *comprensión*. El cientificismo, por el contrario, lesiona y se opone de manera frontal a la categoría más íntimamente configuradora de lo científico. ¿Cómo? En substancia, de dos maneras: o negando el valor intrínseco de la ciencia *como saber*, o, según veíamos, erigiéndola en la única realidad con alcance auténticamente cognoscitivo.

i) La tecnolatría. En el momento presente, una de las manifestaciones más paradójicas y más paradójicamente extendidas de lo que *en un sentido muy amplio* cabría llamar cientificismo, es el notable aunque no absoluto sometimiento de la ciencia a algo que, en rigor, no tendría que ser más que una de sus derivaciones: la técnica. Se trata, ciertamente, de una paradoja, porque ese culto y subordinación casi indiscriminados obligan en fin de cuentas al científico a apostatar de su propia condición y nobleza constitutivas: la «tecnolatría» acaba por negar la importancia de la ciencia *como saber*, y hace derivar su grandeza, *con carácter casi exclusivo*, de sus aplicaciones prácticas.

Desde este punto de vista, y es sólo un ejemplo entre cientos, habría que acusar de «tecnólatra» a todo aquél que se demostrara incapaz de comprender el significado de la conocida anécdota que recoge Italo Calvino en uno de sus libros póstumos. Se cuenta que, mientras le preparaban la cicuta con la que iba a dar fin a su vida, Sócrates aprendía un aria para flauta; «¿de qué te va a servir en estas circunstancias?», le preguntaron quienes le acompañaban; «para *saberla* antes de morir», respondió Sócrates sin vacilación. Y, en verdad, todo auténtico científico —y hoy existen muchísimos de ellos, más de lo que una visión superficial nos llevaría a reconocer— está convencido de que el saber es una de esas privilegiadas realidades provistas de tan excelsa valía que encuentran su justificación en sí mismas, con independencia absoluta de cualquier utilidad posterior, aunque también se aprecien, qué duda cabe, como instrumento óptimo de servicio a la entera Humanidad.

Por eso, un genuino hombre de ciencia, igual que un filósofo o un sabio asimismo probado, es capaz de extasiarse en la contemplación de la realidad que investiga, haciendo caso omiso —sin habérselo ni siquiera propuesto, movido en exclusiva por el gozo maravillado del conocer— de las aplicaciones de sus descubrimientos. No las rechaza en absoluto, muy al contrario; pero tampoco se ve tentado a hacer de ellas, como el hipotético «tecnólatra», el único motivo de sus indagaciones. Ni la eficacia ni la operatividad son sus ídolos. De ahí que sólo difícilmente incurra en el error, cada vez más difundido, de sentirse avergonzado o incluso de experimentar envidia ante la eficiencia instrumental o ante las prestaciones de los sofisticados instrumentos de trabajo que tiene a su disposición... y que en efecto utiliza: pues el más potente de los ordenadores, pongamos por caso, poseerá una prodigiosa capacidad de procesar información, pero, en fin de cuentas, no *conoce*; y el conocimiento es la substancia y el título primordial del incomparable valor de la ciencia, y lo que establece un puente o un terreno común para la comprensión cabal de cuanto trasciende los confines del saber puramente experimental y se adentra en los de la filosofía, el arte, la fe, etc.

Desde este punto de vista, resultan muy ilustrativas las palabras de Max Plank, Premio Nobel de Física en 1918 y uno de los creadores de la Mecánica cuántica: «El mundo externo representa algo independiente de nosotros, algo absoluto con lo que nos enfrentamos; y la investigación de las leyes válidas para esta realidad absoluta me pareció siempre *la más bella tarea* a la que en esta vida puede dedicarse un científico»[13].

Por el contrario, cuando tales principios se olvidan, cuando las posibilidades abiertas a la manipulación constituyen el único salvoconducto, la exclusiva justificación de un saber; cuando parte de una cultura se modela bajo el influjo pragmatista y utilitario que esconde este cientificismo, todo lo *no-relativo* a un determinado beneficio —lo que no «*sirva para*»— acabará por quedar desprovisto de

13. M. PLANK, *Wissenschafliche Selbsbiographie*, 1948, 3:375.

cualquier derecho de ciudadanía. Y entonces, valores absolutos como el del conocimiento, la amistad, el amor, la dignidad... ¡Dios!, no sólo se transformarán en cuerpos extraños, sobre los que pesará la inminente amenaza de exclusión del ámbito de la cultura imperante, sino también en sinsentidos, que esa misma cultura se mostrará incapaz de comprender.

ii) El reduccionismo. Constituye una asechanza *inmediata* no tanto para el ciudadano medio, sino para algunos de los actuales cultivadores de la ciencias positivas y filósofos de las ciencias, empeñados en que el conocimiento que se obtiene a través de éstas sería *el único válido* para el hombre. Pero, de forma *indirecta*, instaura en los no expertos un prejuicio casi inamovible y de muy largo alcance: el que les lleva a estimar que, en fin de cuentas, *no existe más realidad* ***cierta*** *que la aprehensible merced a los instrumentos y a los procedimientos calificados como «científicos»*. Únicamente sería real lo que, apreciado a través del método experimental, puede medirse y cuantificarse. Es decir, justo aquello que —material, en fin de cuentas— sólo en escasa medida sirve para poner de manifiesto la excelsa superioridad del ser humano, su eminente e indiscutible excelencia, la realidad positiva e inteligible del espíritu, del amor y de la libertad, la propia existencia de Dios...

Como ya se ha apuntado, semejante reduccionismo no puede en absoluto imputarse al quehacer científico en cuanto tal: sus logros cognoscitivos y prácticos, incluyendo las aportaciones a la filosofía y a la teología, están a la vista de todos [14]. Ni tampoco a los mejores entre los hombres de ciencia, bien conscientes de las fronteras de su saber. Agustín Louis Cauchy, creador junto con Gauss del análisis matemático en el campo complejo, sostenía sin reparos: «Sería un error pensar que uno puede encontrar certezas sólo en las demostraciones geométricas o en el testimonio de los sentidos [...]. Podemos estar convencidos de que hay verdades distintas de la de los objetos sensibles. Cultivemos, pues, nuestro fervor por las ciencias matemáticas sin tratar de aplicarlas más allá de su alcance. Y no vayamos a imaginar que uno puede atacar los problemas de la historia con fórmulas matemáticas, o que puede abordar la confirmación de los principios de la moral mediante los teoremas del álgebra o del cálculo» [15]. Y Lord Rayleigh, tras dejar constancia de las imperfecciones propias de toda construcción científica, concluye: «Los misterios más altos del ser, suponiendo que sean plenamente penetrables por el entendimiento humano, requieren otras armas que las del cálculo y las del experimento» [16].

14. En relación a este extremo, en el que no nos podemos detener, cfr. el excelente y muy maduro trabajo de Mariano ARTIGAS, *La mente del Universo*, EUNSA, 2.ª ed., Pamplona 2000.

15. Citado por S. L. JAKI, *The Relevance of Physics*, The University of Chicago Press, Chicago 1966, pp. 526-27.

16. Citado por Julio A. GONZALO, *Pioneros de la* ciencia, Palabra, Madrid 2000, p. 16.

El rechazo se dirige más bien al intento de hacer de esos procedimientos un absoluto, algo exclusivo y excluyente de otros saberes, por cuanto semejante actitud torna *imposible aprehender el* ***significado*** *y las* ***exigencias*** *de la existencia personal*. Vacío que hoy se agudiza a causa del peculiar «pesimismo» que en algunos llevaría a negar a la propia ciencia el acceso a cualquier conocimiento *verdadero*.

En efecto, «cuando se dice que el conocimiento científico es el modelo de todo conocimiento y que sólo tiene un valor conjetural se está privando al hombre de su capacidad de conocer la verdad», al no admitir ningún otro medio de llegar a ella. «Y cuando se añade que esa postura es humanista, porque evita los dogmatismos que atenazan al hombre, se cae en uno de los dogmatismos más peligrosos: si todo conocimiento es conjetural, no habrá ninguna base firme para fundamentar la dignidad humana y los derechos inalienables de la persona. El "humanismo" que queda se reduce a un sentimiento subjetivo, que no sirve siquiera para justificar por qué Hitler o Stalin actuaron mal. Si todo lo que cabe afirmar de un gángster es que no respeta las leyes de la lógica o que perjudica a algunas personas hay un serio peligro de que el gángster se convierta en una especie cada vez más abundante. Si el hombre no es más que "una máquina molecular" no tiene, propiamente hablando, derechos, de modo que el concepto mismo de justicia queda vaciado de contenido» [17].

Según venimos sugiriendo, y a pesar de sus maravillosos y merecidos avances, las ciencias particulares no gozan de la capacidad de descubrir ni el fin ni el significado de la existencia humana, aun cuando justo en los momentos actuales algunas «apunten» de manera muy clara hacia el planteamiento de las cuestiones últimas y proporcionen, a su nivel, una imagen bastante unitaria, coherente y completa del mundo. Pero no basta. Según comenta Joseph Ratzinger, nuestra sabiduría acerca del «carácter personal del hombre», a la que se encuentra indisolublemente aparejada la percepción del *sentido* de su existencia, no puede «ser un conocimiento positivamente contrastado de igual modo que los resultados obtenidos con aparatos sobre los mecanismos de la reproducción. Los enunciados sobre [...] el hombre quieren llamar la atención acerca de que *éste se niega a sí mismo —es decir, repudia la realidad incontrovertible— cuando rehúsa trascender el laboratorio con su pensamiento*» [18].

Lo confirma, si necesario fuere, una experta en biología y en genética. Y, además, pone el dedo en la llaga de uno de los reduccionismos más relevantes que amenazan en el momento presente la comprensión del mundo y del hombre: el *reduccionismo genético*. Ruth Hubbard comenta al respecto que «ni los gene-

17. Carlos Javier ALONSO, *La agonía del cientificismo*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 67.

18. Joseph RATZINGER, *El hombre entre la reproducción y la creación. Cuestiones teológicas acerca del origen de la vida humana*, en AA.VV., «Bioética», cit., p. 62. (La cursiva es del autor).

tistas ni los biólogos moleculares nos pueden decir mucho sobre las personas; lo único que pueden hacer es decirnos algo sobre nuestros genes» [19].

Se solicita, entonces, de los científicos que todavía no la practican, la apertura a otros modos de saber diversos al de su propia disciplina. Se les sugiere que, además de comprobar datos e hipótesis experimentalmente, tal como con toda justicia imperan los cánones de la ciencia, admitan también la oportunidad de ampliar los propios conocimientos ejercitando, en torno a la *realidad* que los circunda y como penetración efectiva en ella, lo que, según recuerda Ortega, ciertos políticos que no es preciso traer a colación calificaban como «la funesta manía de pensar».

3. Colaboración entre ciencias y filosofía

a) *Exigencias a los filósofos*

La necesidad de cooperación entre científicos y filósofos parece, pues, clara. Pero, para que la mutua ayuda resulte viable, no sólo los primeros han de cumplir con unos requisitos ineludibles. También a los filósofos se les pide algo concreto y muy exigente: que en el ejercicio de su tarea atiendan a la realidad *tal como **es***, sin perderse en puras elucubraciones o juegos de esgrima mental, que nunca acaban de morder o hacer presa en el mundo que les rodea.

En efecto, si el peligro que acechaba a ciertos hombres de ciencia era el cientificismo, el que amenaza a bastantes profesionales del pensamiento cabría designarlo como «evasión abstraccionista». Y se trata de un auténtico vicio, porque semejantes pseudofilósofos no tienden sólo ni principalmente a aislar una u otra propiedad de las cosas y considerarla en sí misma, sin atender al conjunto, lo cual, dentro del ámbito de los saberes particulares, resulta correcto; sino que más bien se inclinan a *sustituir* la realidad tal como *es* por las nociones o las palabras a través de las cuales deberíamos conocerlas: y esto ya no es admisible.

Por eso, de manera similar a lo antes apuntado, de la desatención a la realidad no cabe culpar a los filósofos «de raza» ni, mucho menos, a la filosofía. Al contrario, el inconsciente desprecio por lo real a que venimos aludiendo *se hace presente en la medida en que un pensador se aleja, con voluntad o sin ella, de lo que desde que la filosofía alcanzó un estado de relativa madurez constituye su núcleo fundamental, que no es otro que la metafísica*. O, con palabras más llanas y de manera análoga al científico: un pensador se torna abstracto en la proporción exacta en que deja de ejercer correctamente sus funciones: no, por tanto, en cuanto actúa como filósofo, sino justamente en cuanto deja de serlo o lo es en un grado muy bajo o deforme.

19. Ruth Hubbard y Elijah Wald, *El mito del gen*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 43.

Es entonces cuando el supuesto filósofo asusta, descorazona e incluso indigna a los que no son del ramo: cuando, por ejemplo, muestra un interés desmedido por cuestiones a las que una persona corriente, dotada de una mediana formación intelectual y humana, no presta ni puede prestar la más mínima atención; cuando utiliza sin motivo una jerga de especialistas, cada vez más complicada, que torna el discurso ininteligible y no está de acuerdo ni con la real naturaleza ni con los orígenes de la filosofía, nacida, como ya vimos, con vocación de totalidad no fragmentadora y con la pretensión implícita de poner al alcance de cualquiera lo que el pensador, tras más o menos largo esfuerzo, ha logrado contemplar; cuando, por decirlo de una manera que resume los aspectos citados y muchos otros, deja de interesarse por *la realidad* y pone su entera y excluyente atención en *la «filosofía»...*

Porque, como ya se ha insinuado, existe un punto de contacto entre filósofos y científicos, un marco donde pueden caminar de la mano y llegar a conclusiones verdaderamente provechosas para el progreso real e íntegro de los seres humanos: y éste *no* está constituido por las teorías de unos y otros, sino por *la misma realidad* a la que esos conocimientos deben referirse. En concreto, la *filosofía del ser* que este manual preconiza se configura, aunque parezca redundante, como filosofía... del ser, de la realidad (y no de la filosofía ni del conocimiento). Sólo cuando cumple esas condiciones puede entablar con las ciencias el diálogo fecundo e indispensable al que una y otras se encuentran convocadas.

b) *Distintas y complementarias*

Para que esa necesaria cooperación resulte posible, filosofía y ciencias deben respetar sus respectivas naturalezas y cometidos. En caso contrario, o la una o las otras estarían de más, como se ha pretendido en algunos momentos de nuestra historia.

Conviene recordar, al respecto, que la filosofía fundamenta su pretensión de universalidad en la peculiar *hondura* que le lleva a contemplar las realidades (una, muchas o todas) justo en cuanto que *son* y a descubrir así sus fundamentos últimos. Las demás ciencias, por el contrario, estudian sólo un sector del universo, de manera asimismo adecuada e imprescindible, pero parcial y no definitiva, en virtud del punto de vista adoptado y del método que, por ello, les corresponde. En consecuencia, la universalidad de la filosofía y la particularidad de las ciencias lleva consigo una diferencia radical de perspectivas, que hace que una y otras se sitúen *en distinto nivel* de consideración: cada ciencia advierte y examina «aspectos» de lo real exclusivos de ella y, por tanto, ajenos al ámbito de análisis de las demás ciencias sectoriales y de la filosofía (que no indaga «aspectos» sino el todo de cada ente y cada ente en relación al todo). La particularidad de las ciencias no es, pues, coyuntural sino constitutiva, como esencial resulta a la filo-

sofía el que, aun estudiando algo singular o concreto, lo analice desde el punto de vista del *todo*.

De ahí que, en contra de las pretensiones de ciertos positivistas y neopositivistas, la filosofía nunca podrá ser sustituida por *la suma*, incluso exhaustiva, de las ciencias particulares, *ni viceversa*. Y de ahí, según comenta Savagnone, el error de «quien ve la filosofía como un imperio en decadencia, que va perdiendo sus provincias a medida que éstas obtienen su autonomía, al constituirse de forma definitiva la ciencia experimental correspondiente. Sin duda, no forman ya parte del ámbito filosófico saberes como la física o la biología o la astronomía, que en un principio se hallaban inseparablemente mezcladas con las especulaciones de la filosofía en sentido propio y genuino. Y lo mismo vale para muchas ciencias humanas, que han afirmado su independencia respecto a los procedimientos filosóficos. Todo eso representaría una amenaza para la filosofía si la totalidad de la que ésta se ocupa fuera la colección de los objetos particulares sobre los que ahora las distintas ciencias ejercen su competencia. Pero no ocurre así: la totalidad metafísica se encuentra constituida por el ente en cuanto tal, que no es un dato cuantitativo, sino que puede ser percibido en una única cosa, en un nivel que, sea cual fuere el progreso de las ciencias, siempre escapará a la captación de sus instrumentos de búsqueda» [20].

Un ejemplo un tanto comprometido podría esclarecer la cuestión. Dejada a sus propios medios, la filosofía es incapaz de demostrar, en estricto rigor, el carácter personal del embrión humano recién engendrado. Los avances de la genética, por el contrario, permiten concluir de manera irrefutable que el individuo surgido de la unión de los gametos es, desde el momento preciso en que ha sido concebido, una realidad: *a) distinta* a la de los padres, y *b) idéntica* consigo misma durante *todo* el proceso que la conducirá desde su ya autónoma condición de embrión hasta el estado adulto en el que el hombre manifiesta de forma más clara su naturaleza. El genetista puede afirmar sin ningún género de dudas que desde la fecundación hasta la muerte lo que existe es una y la misma vida y, además, que a través de todas las transformaciones se trata de una vida *humana*. Con todo —y las últimas observaciones de algunos bioéticos lo ponen bien de manifiesto—, semejante comprobación no basta. Es la filosofía la que tiene a su vez que mostrar que cualquier vida humana, en cualquiera de sus estados y momentos, es auténticamente *personal* y, por tanto, se encuentra dotada de una dignidad inconmovible y de las exigencias de respeto y veneración correspondientes. Porque, en fin de cuentas, semejante dignidad procede de la presencia del espíritu (el alma humana) en todo hombre. Mas la ciencia en cuanto tal no puede descubrir lo espiritual, aunque facilite ese hallazgo enormemente, pongo por caso, mediante el estudio comparativo y sin prejuicios del comportamiento del animal y del hombre...

20. Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., pp. 58-59.

Ni filosofía sin ciencias, por tanto, ni ciencias sin filosofía y sin los restantes tipos o modos de saber. La visión certera y completa del universo exige la asistencia recíproca de cuantos dedican sus esfuerzos al conocimiento de una realidad que cada vez se va descubriendo más compleja. De ahí, sin duda, el auge de los estudios interdisciplinares, en los que las limitaciones propias de cada especialista tienden a ser paliadas con la aportación de los restantes. Con todo, y a tenor de lo expuesto, semejante cooperación no puede en ningún momento prescindir de la filosofía (espontánea o, en la mayor parte de los casos, explícita). En las reuniones interdisciplinares no basta que al biólogo o al médico se les pida que por un momento abandonen la óptica restringida que les es propia... para adoptar la del jurista, el sociólogo o el economista, por fuerza también limitadas. El resultado no sería, entonces, una visión más completa e integrada, más *real*, sino la iluminadora pero no suficiente acumulación de enfoques *parciales*. «Las ciencias son, por su misma naturaleza, sectoriales, y no dejan de serlo por el simple hecho de poner a unas junto a otras. Una suma de palabras no es todavía el sentido global de la frase. Una suma de cosas no es todavía el todo. Es menester establecer entre las partes un nexo en virtud del cual se encuentren realmente unificadas y no sólo yuxtapuestas. Pero semejante relación sólo puede ser descubierta si se supera la óptica particularista de las ciencias y se pone uno en un punto de vista capaz de captar el conjunto, la totalidad» [21].

A todos los especialistas se les pide, entonces, que depongan momentáneamente su propia perspectiva justo para incluirla, en la medida de lo posible, en una visión integral y no reductiva: un modo de enfocar la realidad que ellos mismos por su apertura a la verdad irrestricta reclaman naturalmente, y que un filósofo legítimo, siguiendo en esto al conocimiento espontáneo y perfeccionándolo, les puede aportar... a la par que él mismo se enriquece con los conocimientos que los demás le brindan. También en este punto concreto, por tanto, queda clara la forzosa cooperación de saberes parciales y conocimiento del todo (y, por tanto, del *sentido* o *significado*), imprescindible para la vida vivida.

Por eso resulta sumamente oportuno que el filósofo se encuentre al tanto de los principales hallazgos y desarrollos científicos. Para su misma vida filosófica, por cuanto lo que descubren las ciencias es parte nada despreciable de la *realidad* a cuyo conocimiento ha consagrado su existencia. Y también, en la medida de sus posibilidades, para facilitar la tarea de los científicos: pues sólo sabiéndolos escuchar paciente y atentamente y dialogando con ellos puede animarles a acceder a niveles más profundos de comprensión, indispensables para ellos, para que alcancen el *sentido* radical del saber científico y para el recto despliegue de su tarea. Hoy más que nunca, cuando los conocimientos especializados se multiplican, se torna más urgente e inesquivable la colaboración entre filosofía y ciencias, entre filósofos y científicos. Se impone, como meta no prescindible, superar la fragmentación del saber.

21. *Ibídem*, pp. 140-141.

Como resumen y confirmación del hilo de oro que enhebra las distintas ideas del presente capítulo, valgan de nuevo unas palabras de Savagnone: «ciencia y filosofía se encuentran ligadas por este único e inmenso esfuerzo por "leer" la realidad. Existen varios niveles de lectura, y olvidar la distinción puede hacer que se pierda de vista la peculiaridad de los distintos métodos utilizados, suprimiendo indebidamente uno u otro nivel. Pero la distinción no debe transformarse jamás en separación, como a veces ha sucedido y como todavía corremos el riesgo de que suceda. El futuro de nuestra civilización depende, en cierta medida, de nuestra capacidad para armonizar la multiplicidad y la concreción de las investigaciones científicas con la apertura a la totalidad y la incesante búsqueda del sentido último propios de la filosofía»[22].

22. *Ibídem*, p. 242.

Capítulo V

Filosofía, fe cristiana y teología

1. Armonía y mutuo auxilio entre razón y fe

Parece obvio que un capítulo como el presente no tendría lugar en un contexto en el que no se admitiera *de entrada*, aunque no de manera acrítica, que la inteligencia del hombre *puede* recurrir con provecho a conocimientos que de una forma u otra exceden su alcance y vigor naturales, como podría ser el caso, en cierto sentido, de los propios mitos en el pensamiento griego; ni tampoco en el de una presunta revelación que se considerara de tal manera ajena al uso natural del entendimiento que *no permitiera* a éste saber ni llegar a decir nada sobre ella.

Por otro lado, una filosofía *real*, adornada con las condiciones que se han tratado en capítulos anteriores, no debe hacer caso omiso de su *encarnación* espacio-temporal. Sería absurdo, por eso, plantear la cuestión de las relaciones entre razón y fe como si nada se hubiera dicho al respecto a lo largo de la historia y, sobre todo, como si su influjo o rechazo recíprocos no hubieran dado ya lugar, *de hecho*, a un conjunto no homogéneo de filosofías y de teologías hasta tal punto configuradoras de la cultura actual... que ni siquiera es ***posible*** prescindir de ellas.

En consecuencia, tampoco al abordar este problema cabe un *inicio absoluto*, como el que atormentó, entre otros, a Descartes y Hegel; sino que habremos de dar por descontada la convivencia, desgarrada o armónica, de razón y fe a lo largo de por lo menos dos milenios: y, por consiguiente, que quien se enfrenta con el asunto lo hace ya desde ciertos supuestos antecedentes e *inevitables*, a favor o en contra, derivados en parte de sus propias especulaciones y en parte no menos considerable del influjo de la tradición filosófica que ha llegado hasta él y de las aportaciones de la teología y de la fe revelada.

Interesa sin embargo señalar que tales pre-juicios no eliminan el valor de la filosofía... siempre que se esté dispuesto a sacarlos a la luz y a analizar hasta qué punto resisten a un examen racional y se ven repudiados o confirmados por

él; y, además, que no es ésta una tarea *previa* —no se puede filosofar sin estar haciendo filosofía—, sino algo que irá quedando claro a medida que avancemos en el estudio de la cuestión.

a) *Esclarecimiento inaugural*

i) Facultades y hábitos. Aunque se trate tan sólo de un planteamiento básico, parece oportuno, antes de abordar de manera directa el examen de las relaciones entre fe y razón, ilustrar someramente la naturaleza que corresponde a cada una de ellas en el organismo cognoscitivo humano.

La cuestión es muy sencilla. Cuando se habla de fe ***y*** razón, o de conocer a través de una ***o*** de otra, pudiera dar la impresión de que se trata de realidades que se sitúan al mismo nivel y poseen una estructura o modo de ser similares. Algo así como si se dijera: «*o* lo haces con la mano derecha *o* lo haces con la izquierda... o lo realizas simultáneamente con una *y* otra». Las manos, efectivamente, son ambas miembros aptos para un sinfín de operaciones y actividades, que pueden actuar de forma aislada o en mutua cooperación *entre iguales* y que, también *como iguales*, podrían estorbarse. Pero no sucede así, por continuar con ejemplos incluso demasiado simples, con la función de la escritura: en este caso, la mano utiliza para plasmar lo que el autor en cuestión desea transmitir, bien un bolígrafo o una pluma, bien una máquina de escribir, bien un ordenador... Mas, en estas circunstancias, las manos y los distintos instrumentos no se sitúan en el mismo plano. De hecho, y excluyendo tecnologías puntas que no son todavía habituales, la mano resulta imprescindible para escribir, y la pluma o el ordenador sin manos que los guíen no podrían realizar absolutamente nada.

Algo similar, no idéntico, ocurre con la inteligencia o razón y con la fe. En términos técnicos, se afirma que la inteligencia es una *facultad*, mientras que la fe, aunque es más que eso, puede también considerarse como una de las virtudes o *hábitos operativos* de tal facultad (otros serían, por ejemplo, las distintas ciencias y artes): un hábito sin duda muy singular porque no deriva de la propia naturaleza sino que es sobre-natural e infundido directamente por Dios. De modo que, *como veremos*: *i)* la facultad de la razón puede conocer por sí un conjunto de realidades, *ii)* la razón *con la ayuda* de la virtud de la fe, algunas de esas mismas y otras más elevadas, y *iii)* la fe sola, sin apoyarse en la razón o entendimiento... no es capaz de conocer absolutamente nada: justo porque cualquier hábito se sustenta en la facultad o facultades a las que perfecciona y ni siquiera puede existir al margen de ellas.

Intuir lo que es una facultad no presenta mayores dificultades: se trata de «algo» mediante lo que el ser humano se encuentra naturalmente capacitado para realizar un conjunto de operaciones o actividades: ver, dibujar, oír, correr, imaginar...; en el caso que nos ocupa, la inteligencia o la razón o el entendimien-

to, que aquí utilizaremos como sinónimos, hacen posible que el hombre se alce por encima de los animales y *conozca* de un modo distinto y más penetrante, que solemos denominar *comprender* o *entender*. Por su parte, los hábitos operativos no son facultades, sino un cierto «refuerzo» para ellas, que les permiten ejecutar *mejor* las operaciones propias o llegar a realizar otras *más elevadas*, de un calibre tan superior que las facultades por sí solas, sin ese «fortalecimiento», nunca los efectuarían.

Por ejemplo, si dibujar en sentido amplio es algo que todo ser humano medianamente cultivado puede realizar, aunque sea de una forma muy pobre e inadecuada, proyectar un edificio requiere ya un aprendizaje largo y costoso, mediante el cual se va ampliando y vigorizando la aptitud natural para el dibujo a que nos acabamos de referir y se obtiene una «destreza» que ya no todos poseen. Lo mismo debería decirse de tocar con maestría el piano, escribir poesía de calidad, labrar eficazmente la tierra, navegar por «la red» con pericia, resolver problemas complejos de aritmética o geometría, etc.

Si se observa con un poco de detenimiento, advertimos que para llevar a cabo cualquiera de las operaciones recién elencadas se necesita, además de la aptitud inicial y cuasi innata que deriva de una facultad o un conjunto de ellas, un enriquecimiento añadido, obtenido a menudo por repetición de actos cada vez más perfectos, que es a lo que llamamos «hábito». Pero también se comprueba que si no existe la facultad correspondiente otorgada por la naturaleza, se torna imposible llegar a poner por obra las operaciones complejas de que venimos hablando: por más que se le entrenare, un perro jamás podría comprender la teoría de la relatividad ni proyectar una carretera, una catedral o un campo de fútbol, etc. Y de ello se puede inferir fácilmente, como antes anticipábamos, que en el caso de que las habilidades descritas lleguen a cobrar vida, *no* es propiamente el hábito quien las realiza, sino ***la facultad o el conjunto de ellas****, aunque, eso sí,* ***reforzadas o habilitadas*** *por los hábitos correspondientes*.

ii) Quien conoce es el (hombre mediante su) entendimiento, aunque perfeccionado por la fe. Lo que nos lleva a concluir que ***la fe****, hablando con rigor,* ***no conoce****, sino que* **lo hace el entendimiento** *en el que ella se arraiga y al que fortalece*. Ciertamente, gracias a esa virtud sobrenatural, la capacidad de saber del hombre se alza hasta niveles que por sí misma la inteligencia ni podría haber sospechado. Pero es siempre ésta la que actúa y no la sola fe. De modo que las posibilidades básicas son, en esencia, dos: *i)* o conoce la inteligencia sola (y estamos en el dominio de las verdades naturales), *ii)* o conoce la misma inteligencia pero engrandecida por la fe. Por tanto, la alternativa que a veces se establece: ¿esto lo sabes por fe *o* por razón?, aunque comprensible, no está correctamente planteada y puede conducir a multitud de equívocos. La opción adecuada sería, en principio: ¿lo sabes con la sola razón, o con la razón iluminada por la fe? De modo que la disyuntiva tan frecuente —si lo sabes por la fe, ¿qué papel juega ahí la razón?— no puede ser más imprecisa: *en lo que sé gracias a la fe la inteligencia o*

razón desempeña una función tan determinante que, en realidad, es ella la que lo sabe: la virtud teologal de la fe jamás puede sustituir al entendimiento ni, por ende, contrariarlo; es siempre éste el que obra (en su caso, hermoseado por la fe).

De resultas, *el aprecio por el papel de la fe en el conocimiento humano, imposible de exagerar, nunca deberá arrojar como saldo —pues sería dañar la propia naturaleza de las cosas— ni un menosprecio ni siquiera un empequeñecimiento forzado de la razón humana*.

El asunto podría ilustrarse asimismo con un nuevo símil, tan imperfecto como los que hemos utilizado hasta el momento, pero también un tanto esclarecedor. Cuando una persona tiene algún defecto visual, su capacidad de apreciar colores y figuras queda muy mermada. Pero si se utilizan las gafas o lentillas oportunas, ese individuo puede lograr una visión tan cabal como si no existiera ningún tipo de impedimento. Y si, además de ello, se le dota de un microscopio o de un telescopio, alcanza a ver realidades que incluso estaban vedadas a los ojos humanos más perfectos. Esa ayuda múltiple de lentes e instrumentos que restauran y amplían la visión podrían compararse a la fe en relación con el entendimiento. Con muchos reparos, por cuanto tales apoyos, además de ser naturales, resultan del todo externos a la vista, mientras que la fe es de orden sobrenatural y *configura íntimamente* nuestra inteligencia; pero con una similitud de fondo que es la que pretendemos resaltar: por muchos aditamentos que se añadan al ojo deteriorado, *nunca* son esos instrumentos los que ven, sino que es la facultad visiva (con su ayuda, no cabe duda) la que en efecto percibe colores, perfiles, movimientos...

Todo ello se manifestará muy relevante a medida que abordemos los sucesivos problemas que plantea nuestro estudio.

b) *Fe y razón no se oponen entre sí*

i) Una doctrina consolidada. Desde antiguo, y de manera más expresa y decidida con el correr de los siglos, se han sostenido dos verdades básicas en torno a las relaciones respectivas de fe y razón: *i)* que entre ellas no puede existir contradicción alguna; y *ii)* que su nexo recíproco es, muy al contrario, de ayuda mutua.

En relación al primer extremo ha llegado a ser célebre un argumento en apariencia sencillo pero con una gran carga especulativa de fondo, utilizado entre otros por Tomás de Aquino y que ha hallado una expresión certera en los concilios Vaticano I y Vaticano II. Se fundamenta en principio en las adquisiciones de la razón natural sobre Dios, aunque recibe una especial confirmación gracias a la fe. Y podría resumirse como sigue: Dios, Verdad absoluta que no puede engañarse ni engañarnos, es el autor tanto de la naturaleza, que algunos califican como revelación natural, cuanto de la fe, o revelación sobrenatural y en sentido estricto. Lo que nos llega a través de una de estas fuentes no puede negar, entonces, a

lo que se nos comunica a través de la otra. Y, en efecto, resultaría absurdo que Dios, Verdad y Bondad infinitas, que ama al hombre hasta el abismo de entregarse a la muerte por él, hubiera puesto en la inteligencia de éste la capacidad de descubrir, al contacto con el mundo creado, «verdades» que no sólo no apoyan, sino que contradicen lo revelado por la Verdad que nos ha de conducir hasta nuestro destino definitivo de suma dicha en el Cielo. No cabe, pues, oposición entre verdad natural y verdad revelada.

A los efectos, la actitud de nuestros antecesores griegos no podría ser más clara. Si lo que el entendimiento humano busca es *conocer*, y si esa inteligencia es limitada, parece lógico que quede abierta a informaciones que, aun cuando no propiamente naturales, completen de algún modo el afán de saber inscrito en la naturaleza humana.

Valgan, como botón de muestra, estas palabras de Platón: «Dices bien, Sócrates. Ahora yo te diré lo que me tiene inquieto [...]. Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas, seguramente como a ti, que el saberlos de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo dificilísimo, pero, sin embargo, *el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos los lados es propio de un hombre* ***muy cobarde***. Acerca de estos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender de otro cómo son, o descubrirlos por sí mismos, o, si esto resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar de entre las humanas, embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, *si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina*»[1].

ii) Vacilaciones y confirmación actuales. No es éste, sin embargo, el sentir habitual de muchos hombres de hoy. Bastantes de los que han vivido el cambio de milenio opinan que la fe y la razón no sólo no son complementarias, sino que una y otra se oponen frontalmente: lo que conocemos por fe contraría a lo conquistado por nuestras meras fuerzas naturales o, al menos, es radicalmente ajeno a ello. Como se sabe, e incluso podría intuirse a tenor de lo que expusimos en el primer capítulo, semejante actitud es uno de los frutos más maduros del racionalismo moderno y su anejo desplazamiento desde la *verdad* (del ser) hacia la *certeza* (del sujeto). A los pensadores griegos y a los medievales, lo que les importaba por encima de todo era «conocer» —y conocer las realidades más sublimes, las más «dignas de ser conocidas»—, aunque nuestro saber de ellas no gozara de una absoluta perfección ni certeza.

Y esto, no sólo para Agustín de Hipona, cuyo testimonio no puede ser más tajante: «Lejos de nosotros el pensamiento de que Dios tenga inquina a la facultad de la razón, en virtud de la cual nos ha creado superiores a los otros seres ani-

1. PLATÓN, *Fedón* 85 c-d; cfr. también Filebo 16 c. (La cursiva es del autor).

mados. *Lejos de nosotros el pensar que la fe nos impida encontrar o buscar la explicación racional de cuanto creemos*, puesto que ni siquiera podríamos creer si no poseyéramos un alma racional»[2]. Ni tampoco únicamente para Tomás de Aquino, de quien son las siguientes palabras: «el más insignificante conocimiento que uno puede lograr sobre las cosas más elevadas y sublimes es más digno de ser deseado que el saber más cierto de las cosas inferiores»[3]. Sino también para el «frío e intelectualista» filósofo de Estagira, del que difícilmente cabría esperar un pensamiento tan galante como el que sigue: «aunque no podamos alcanzar las cosas sublimes y divinas, sin embargo, su conocimiento es para nosotros más importante que todas las cosas de nuestro propio mundo; como también es más delicioso entrever un detallito, por pequeño que sea, de un ser querido, que conocer con exactitud otras muchas cosas, incluso importantes»[4]. *Para el mundo clásico, utilizando este vocablo en sentido amplio y un tanto vago,* ***aquello que se conoce*** *interesa en definitiva* ***más*** *que* **la manera de conocerlo**.

Como también sugerimos en su momento, la cuestión cambia profundamente con la llegada de la modernidad. Algunos de sus representantes más cualificados pretenden sobre todo asegurarse la categoría del modo de saber, la certeza, aunque esto suponga ir expulsando de la esfera de lo cognoscible todo un sinfín de realidades: aquéllas que, justo por su elevado rango, aun cuando resulten imprescindibles para el despliegue y el sentido de la vida humana, rebasan cualquier comprobación empírica aseguradora: el alma espiritual, la libertad, el amor, Dios mismo. Aquí el *método* prima sobre el *tema*, la certidumbre enfermiza de haber conocido por mis propios e infalibles medios, sobre el vigor y la calidad de lo que llego a saber. Y, en este clima, no es nada extraño que el ámbito de lo alcanzable por la inteligencia se contraiga cada vez más y que, al término, lo sabido por la fe deje de constituir un auténtico conocimiento y se arrumbe en los dominios de lo subjetivo, de lo opinable, de lo puramente privado, individual y no comunicable... de lo carente de cualquier fundamento intelectual e incluso opuesto a él. La fe acaba por convertirse en adversaria de la razón.

Estableciendo como fundamento una convicción de base de la metafísica —la apertura irrestricta del hombre a la verdad, encarnada en el principio de contradicción—, la Encíclica *Fides et ratio* se opone explícitamente a todo ello; y, acudiendo de manera simultánea a las adquisiciones primordiales del entendimiento humano y a lo que Dios nos ha comunicado al respecto, sostiene el principio básico al que nos venimos refiriendo: *el de la ingénita apertura del conocimiento natural al saber obtenido por la fe y el de la compatibilidad y complementariedad entre uno y otro*. Con palabras audaces, sostiene Juan Pablo II: «Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se al-

2. AGUSTÍN DE HIPONA, *Carta* 120, 1, 3. (La cursiva es del autor).
3. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 1, a. 5 ad 1.
4. ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, 1, 5, 644 b ss.

canzan filosofando. Más bien los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud. *La unidad de la verdad es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción*. La Revelación da la certeza de esta unidad, mostrando que el Dios creador es también el Dios de la historia de la salvación. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas sobre las que se apoyan confiadamente los científicos, es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo»[5].

c) *La fe no elimina la filosofía*

i) El creyente puede filosofar «con seriedad». Algunos pensadores contemporáneos, sin embargo, han planteado el asunto de manera distinta y más drástica. Lo que postulan no es ya una incompatibilidad entre *los contenidos* de la revelación y los que se obtienen con el uso natural de la inteligencia. Más bien, antes de abordar siquiera semejante cuestión, denuncian que *la actitud* del pretendido filósofo cristiano no puede ser seria. No cabe que semejante persona se plantee con sinceridad la tarea filosófica y se introduzca vitalmente en ella, pues es incapaz de «vivir de manera comprometida» sus preguntas... por cuanto ya conoce de antemano la respuesta. El principal representante de esta corriente es tal vez Martin Heidegger, quien, por las razones aludidas, califica a una imposible «filosofía cristiana» como un absurdo, como un «hierro de madera»: «para algunos, en la Biblia está la revelación divina y la verdad, la cual, antes de todo preguntar, ya tiene respuesta a la pregunta [...]. Quien esté sobre la base de tal fe podrá, por cierto, imitar y cumplir con nosotros la pregunta de nuestro preguntar, pero no interrogará en sentido propio, salvo que renuncie a sí mismo en tanto creyente, con todas las consecuencias que acarrea ese paso»[6].

Sin embargo, la cuestión no es tan simple. El hecho de saber gracias a la fe la respuesta al enigma de la creación o del destino del hombre no implica ni mucho menos que esa respuesta se conozca también mediante el simple despliegue de la razón: y a eso, y a profundizar lo más posible en semejante descubrimiento, es a lo que aspira todo ser humano (racional *por naturaleza*) y, especialmente, el filósofo... también para comunicarlo a los demás, incluidos quienes no tienen fe.

Varios ejemplos sencillos podrían confirmarlo. Ante todo, el de esas ejercitaciones en matemáticas o en otras ramas del saber en las que al alumno se provee ya de la respuesta a la incógnita, pidiéndole que realice el desarrollo que conduce a esa solución. Tales problemas, a pesar de todo y como nos indica la experiencia, pueden estar bien o mal resueltos: hay quienes no consiguen, mediante los proce-

5. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nº 34.
6. Martin HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1980, pp. 45 s.

dimientos técnicos que manejan, llegar a la contestación que ya se les ha ofrecido; otros dan la impresión de que la alcanzan, pero de hecho su aparente razonamiento resulta erróneo; otros, por fin, caminan con eficacia desde algunos principios de la disciplina en cuestión y consiguen, de verdad, *por el vigor intrínseco de la ciencia que ponen en juego*, alcanzar el desenlace establecido.

Pues algo similar sucede en filosofía. Y así, el gran Cayetano, cardenal de la Iglesia y que pasa por ser uno de los principales intérpretes de Tomás de Aquino, se mostró incapaz de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma humana, verdad de fe conocida por todo cristiano, y relegó ese conocimiento a los ámbitos de la pura revelación; y lo mismo hicieron sus contemporáneos Valla y Zabarella. Siglos antes, los ya citados Scoto y Occam y, con anterioridad, Abelardo, dudaron de la posibilidad de probar con el entendimiento la supervivencia del alma tras la muerte del cuerpo, y confinaron en la misma esfera de la fe multitud de verdades que sólo unos cuantos decenios antes habían sido alcanzadas por la razón natural. Y ya en los dominios de la filosofía moderna y contemporánea, la imposibilidad de saber naturalmente nada del destino del hombre en otra posible vida se torna un lugar casi común tras las reflexiones al efecto de Hume y de Kant; y, además, un buen número de filósofos creyentes yerran en su concepción natural de Dios, negándole atributos que incluso los pensadores griegos habían descubierto. Aunque el caso más flagrante que nos presenta la historia es el de la teoría, originalmente medieval pero renovada en el Renacimiento y en los tiempos actuales (piénsese, por ejemplo, en Wittgenstein), de la «doble verdad»: lo que se sabe por fe no coincide por fuerza con lo que afirma de manera unívoca la razón en su uso filosófico.

Queda claro, pues, que el hecho de conocer la respuesta a un interrogante a través de la revelación *ni quita ni pone* para que esa misma solución sea *efectivamente* alcanzada por medio de la filosofía. Con palabras significativas de Savagnone: «Las concepciones que la filosofía obtiene de su nexo con la revelación no merecen el nombre de "filosofía" sino en la medida en que la razón se encuentra en condiciones de fundamentarlas según los propios principios y el propio método»[7].

Acudiendo a otro símil sólo a medias eficaz, cabría decir que la labor del filósofo es la de, abriendo brecha, construir senderos, caminos o autopistas que nos conduzcan hacia la raíz de determinadas preguntas que el hombre se plantea naturalmente. Pues bien, la calidad de una filosofía, con independencia de que se conozca o no el punto de llegada de las vías en cuestión, radica exclusivamente en *la corrección o profesionalidad con que esas sendas se construyan*. Si las trochas, las carreteras o las autopistas están bien realizadas y permiten el tránsito efectivo a través de ellas hasta su término, la cuestión habrá sido resuelta filosóficamente, se conociera o no la respuesta de antemano. Si, por el contrario, *no se sabe construir autopistas*, el camino resultará intransitable para la razón, aunque,

7. Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., p. 266.

como en los ejemplos de matemáticas que antes se esbozaban, «pudiera dar la impresión» de que en verdad nos lleva hasta el objetivo que se persigue. El vigor de la filosofía no deriva, pues, del conocimiento previo de la meta que debe alcanzarse, sino *de la calidad intrínseca del procedimiento racional que pone en juego*. (Aunque, como es obvio, ese saber de antemano, del que por simple prudencia y sentido común *no se debe* prescindir, ayude a no desperdiciar esfuerzos y permita concentrarse con mayor eficacia en la labor constructiva que al entendimiento compete. En tal sentido, resulta también ahora sugerente el testimonio de un destacado científico del pasado siglo, Georges Lemaître: «Los dos —el sabio cristiano y el no cristiano— se esfuerzan en descifrar el múltiplemente imbricado palimsesto de la naturaleza, donde las trazas de diversas etapas de la larga evolución del mundo están recubiertas y confundidas. El creyente tiene, pudiera ser, la ventaja de saber que el enigma tiene solución, que la escritura subyacente es, en fin de cuentas, la obra de un ser inteligente, ya que el problema planteado por la naturaleza ha sido puesto para ser resuelto, y ya que su dificultad es proporcionada, sin duda, a la capacidad de la humanidad presente o por venir. Ello no le dará, quizá, nuevos recursos para la investigación, pero contribuirá a mantenerle en ese sano optimismo sin el cual un esfuerzo sostenido no puede continuar por largo tiempo»[8]).

ii) El filósofo creyente no debe prescindir de lo conocido por la fe. Una ulterior comparación permitirá poner de relieve lo que acabamos de sugerir en las líneas entre paréntesis: a saber, que, siendo la suya una función de orientación y auxilio *positivos*, de guía o de faro, ni el teólogo ni el filósofo cristiano *deben* poner entre paréntesis su fe a la hora de realizar la tarea que les corresponde: no han de prescindir, pongo por caso, de que el hombre posee un alma espiritual e inmortal, llamada al conocimiento y al amor de Dios por toda la eternidad, de que ese Dios creador y personal puede ser conocido con la sola luz de la razón humana, de que la persona creada posee una real libertad, fundamento de la libre elección de su destino eterno, etc. Ciertamente, a diferencia del teólogo, *a quien filosofa no le estará permitido hacer de las verdades de fe el fundamento formal o punto de partida de sus disquisiciones*, porque anularía la necesaria autonomía de la razón y la índole propiamente filosófica de sus razonamientos; pero sí que puede y debe mantener, a lo largo de todas ellas, la orientación nuclear que las verdades reveladas llevan consigo.

Carlos Cardona nos proporciona una imagen oportuna. «Si pendiente de un hilo que cuelga del techo, tengo un objeto pesado, puedo tratar de cambiar lo que lo sustenta, y empezar a construir un pedestal desde el suelo: mientras el pedestal no llega al objeto, el objeto está sostenido por el hilo; cuando el pedestal llega, en

8. Citado en el discurso de Juan Pablo II (10-XI-1979) a la Sesión Plenaria en la conmemoración de A. Einstein en el centésimo aniversario de su nacimiento; en *Pontificia Academia Scientarum Scripta* 64, Roma 1986, p. 52.

la medida en que llega, va sustituyendo la función del hilo, y acaba por hacerla innecesaria: no ha sido menester cortar previamente el hilo para construir el pedestal. Pero ¿qué hubiera ocurrido si llego a cortarlo? Sencillamente que hubiese dado con el objeto en el suelo, y que habría debido sumar, al esfuerzo de construir el pedestal, el de elevar el objeto. Y si lo verdaderamente importante no es construir el pedestal, sino tener el objeto, y tenerlo a cierta altura, cortar el hilo es un riesgo grave, y el que lo corta adopta con eso una actitud de espíritu muy poco propicia para sostener objetos. Tal vez se me diga: pero muy apta para construir pedestales; y a eso hay que responder: para construir quizá sí, pero no pedestales, siendo su razón de ser sostener objetos. Es decir, saliendo de la angostura del ejemplo: una positiva exclusión de la fe puede facilitar el *pensar*, pero no el *conocer*, que es, en cambio, dificultado; y no olvidemos que la razón de ser del pensar está justamente en llegar a conocer» [9].

Acaso en este sentido pudieran también interpretarse las firmes palabras de la *Encíclica* antes citada: «conocer a fondo el mundo y los acontecimientos de la historia no es posible sin confesar, al mismo tiempo, la fe en Dios que actúa en ellos»[10].

2. La fe ayuda a la razón

a) *La razón, naturalmente «abierta» a la fe*

i) Filosofía cristiana. En el primer capítulo de este escrito, al trazar las líneas más elementales de una exposición de la filosofía en Occidente, mostramos cómo la existencia *histórica* de una filosofía *nueva* realizada bajo el influjo de la revelación no puede hoy ser negada sin incurrir con ello en grave e injusto error de apreciación. Esa filosofía, y las que se asimilan a ella fuera del período medieval, han recibido en ocasiones el calificativo de *filosofía cristiana*. Prescindiremos ahora de la oportunidad o conveniencia, tanto teorética como simplemente táctica o estratégica, de utilizar semejante expresión. Pero sí debe quedar claro *el dato histórico: las verdades reveladas, y la fe de quienes las sostienen, han hecho avanzar notablemente el conocimiento* ***filosófico*** *acerca de la realidad*.

En este sentido, Juan Pablo II ha podido puntualizar: «Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana» [11]. Y Gilson, uno de los mayores defensores de la filosofía «cristia-

9. Carlos Cardona, *Metafísica de la opción intelectual,* Rialp, 2ª ed., Madrid 1973, p. 11.
10. Cfr. *Fides et ratio*, nº 16.
11. *Ibídem*, nº 76.

na», en una famosa y dilatada polémica mantenida contra Bréhier, se refiere a semejante filosofía como al «cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón» [12].

Como en su momento ilustramos estas aseveraciones por medio de algunos ejemplos especialmente relevantes, intentaremos ahora centrar la cuestión bajo el prisma estrictamente racional o especulativo: a través del entendimiento. Y lo primero que tendremos que repetir, al respecto, es que el ser humano, justo en cuanto filósofo, se encuentra constitutivamente abierto al conocimiento de verdades que exceden su capacidad natural y la enriquecen.

En el fondo, no se trata sino de una consecuencia del carácter *absolutamente universal* que corresponde a la filosofía, en oposición a los saberes sectoriales, y, de resultas, de la admisión gozosa del *misterio* que presenta la realidad justo en la medida en que más penetras en ella. Según recuerda Josef Pieper, «la superioridad de una filosofía que incluya todas las informaciones que se puedan alcanzar no consiste en facilitar soluciones baratas de problemas, sino en poner ante los ojos en forma más convincente el carácter de misterio que entraña la realidad» [13].

Y, ahondando sobre el mismo tema, el filósofo alemán se pregunta: «¿Forma parte del auténtico quehacer del que filosofa el incluir en su consideración informaciones sobre el mundo y la existencia, que no proceden de la experiencia y de argumentos de razón, sino de un sector que conviene designar con nombres, digamos, como "revelación", "sagrada tradición", "fe", "teología"? ¿Se pueden incluir legítimamente en el filosofar tales aserciones no demostrables empírica y racionalmente?». Y responde, tajante, que todo ello «no sólo es posible y legítimo, sino incluso necesario».

¿Por qué motivos? Porque «si el que filosofa, en cuanto persona, tiene de hecho por verdaderas determinadas informaciones suprarracionales sobre la realidad y la existencia, es decir, si él —naturalmente, no sin crítica y a la buena de Dios— no abriga la menor duda sobre su verdad, pero luego las deja de lado expresamente en su discusión, entonces, decimos, deja por el momento de filosofar, dado que desde ese momento deja de considerar su objeto, el mundo y la existencia en general, "bajo todos los aspectos posibles"» [14].

La consecuencia es neta: «pertenece al concepto de filosofía el incluir una orientación a la [fe y a la] teología» [15]. Conclusión a la que arriba también Edith Stein cuando escribe: toda la filosofía «tiene necesidad de ser completada, ya

12. Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 39.
13. Josef Pieper, *Defensa de la filosofía*, cit., p. 141.
14. *Ibídem*, pp. 127-8.
15. Josef Pieper, *Was heisst Philosophieren*, cit., p. 144.

que, en el fondo, todo lo finito, en cuanto creado, se halla en relación con Dios, y esto no puede ser agotado con los solos recursos de la filosofía» [16].

De acuerdo con lo que en su momento sugerimos, los filósofos clásicos defendían de buen grado semejante convicción. Pero no así algunos de los pensadores más próximos a nosotros en el tiempo, para quienes «el rasgo decisivo del pensamiento filosófico es el separarse de la teología, la fe, la tradición» [17].

Se trata, según sabemos, de un prejuicio, fácilmente superable cuando las realidades complementarias de los conocimientos obtenidos por el entendimiento y por la fe no han sido distorsionadas. Y así, sostiene Carlos Cardona: «si el racionalismo puerilmente nos objeta que un conocimiento recibido —o ayudado desde fuera— no podría ser realmente sapiencial, o que carecería de la "certeza" conveniente, le responderemos que más y con mayor firmeza asiente el fiel a lo que la fe le proporciona que a los mismos primeros principios de la razón, porque *la fe infusa no es una opinión fortalecida con razones*, una fe humana en el decir de alguien, de uno cualquiera, sino un saber por manifestación de quien es la Sabiduría misma [...] y se nos manifiesta, revelándose a sí mismo porque quiere —no podría ser de otro modo— y haciéndonos capaces de entender lo que nos dice y de que es precisamente Él quien lo dice, llevando nuestra inteligencia a verdades que están por encima de ella misma, y a la vez y como de paso *llenando cumplidamente sus propias posibilidades*, de manera que sólo así llegamos propiamente a entender lo que por nosotros mismos "podríamos entender" (en el supuesto de que no estuviera nuestra inteligencia herida por el pecado) y que, sin la fe, no entendemos, y que *con fe* —y ya no *por fe*— entendemos bastante bien» [18].

ii) La plenitud «natural» de la filosofía. La última distinción resaltada —*con* fe y ya no *por* fe— expresa de forma convincente el núcleo de la cuestión que ahora pretendemos abordar: el creyente potencia, gracias a la revelación, el vigor de su entendimiento... *también en el ámbito natural*; el ejercicio de la razón en estos dominios se hace más poderoso gracias a la fe, pero lo que con ella se alcanza no es formalmente *de fe*, sino obtenido por la razón... a la que se ha devuelto su pujanza primigenia.

Dicho de forma expresiva: después de la caída original, *la razón sólo alcanza su propia medida «natural» gracias al auxilio de la fe*.

En efecto, es el entendimiento el que lleva a cabo la comprensión inicial del significado de las expresiones que la revelación recoge. Pero la fe, además de otras funciones que se han señalado a lo largo de la historia, genera en la razón un ensalzamiento que, según el común sentir de los expertos actuales, cabría con-

16. Edith STEIN, *Carta a Jacques Maritain,* 16 de abril de 1936; en «Cahiers Jacques Maritain», nº 25, diciembre 1992, p. 38.
17. Josef PIEPER, *Was heisst Philosophieren*, cit., p. 144.
18. Carlos CARDONA, *Olvido y memoria del ser*, cit., pp. 328-329. (La cursiva es del autor).

cretar en dos aspectos: *i) el reconocimiento de los límites propios de la inteligencia humana*, que paradójicamente hace posible una labor filosófica cumplida; y *ii) la ampliación de la perspectiva* de la simple razón natural, a la que la fe ofrece, en su mismo ámbito, un ensanchamiento de la realidad que permite al entendimiento humano actuar a velas desplegadas. Sintéticamente: se trata de «tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional» [19].

Estamos ante dos cuestiones bastante fáciles de apreciar:

• *Los confines del conocimiento humano*. Antes que nada, desde la perspectiva histórica y desde el punto de vista de cada cristiano y cada filósofo, el panorama de verdades que la fe ofrece a nuestra inteligencia trasciende de tal manera y hasta tal punto lo que la razón descubre por sí misma, en lo que se refiere a la certeza y a los contenidos, que la inteligencia natural queda deslumbrada y adquiere conciencia de su propia (grandiosa) pequeñez. Sobreviene entonces una actitud, la de la *humildad intelectual* o respeto hacia lo arcano, sin los que la especulación filosófica no sólo se torna muy arriesgada para quien la lleva a término, sino que, en el fondo, como ya vimos, deviene del todo imposible.

• *Más realidad para la mente*. En segundo lugar, las verdades reveladas muestran al creyente filósofo, como ya sugiriera Shakespeare, que existe «mucha más realidad» de la que él puede descubrir dejado a sus solas fuerzas naturales. Bastantes de esos conocimientos, antes inadvertidos, son sin embargo propios de la razón, aunque su descubrimiento provenga materialmente de la fe; y en los otros, en los material y formalmente revelados, la inteligencia puede indagar para esclarecer, en la medida de lo posible, el sentido del misterio. Con todo ello, y supuesta la actitud de humildad y templanza a que se acaba de aludir, el entendimiento del hombre se siente impulsado a «aspirar a más», trascendiendo las fronteras que el deterioro original de la razón, fruto del primer pecado y enervado por los siguientes, había establecido para todos los humanos.

b) *El «robustecimiento» de la razón*

Consideremos más despacio este último extremo. Como apuntaremos de inmediato, el desconcierto que la fe introduce en la mera razón natural, sobre todo con el escándalo de la Cruz, genera paradójicamente un impulso en el entendimiento humano para elevarse más allá de sus propios confines: aplicando a nuestro tema una idea de Pascal, la fe abaja a la razón justamente para ensalzarla.

19. *Fides et ratio*, nº 76.

La *Encíclica* a que venimos aludiendo lo explica de manera más articulada: en primer término, «la profundidad de la sabiduría revelada rompe nuestros esquemas habituales de reflexión, que no son capaces de expresarla de manera adecuada». Por otro lado, «la sabiduría del hombre [terreno] rehúsa ver en la propia debilidad el presupuesto de su fuerza; pero San Pablo no duda en afirmar: "pues, cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte" (*2 Co* 13, 10)». Como consecuencia, «la sabiduría de la Cruz [...] supera todo límite cultural que se le quiera imponer y *obliga a abrirse a la universalidad de la verdad*, de la que es portadora. ¡Qué desafío más grande se le presenta a nuestra razón y qué provecho obtiene si no se rinde! La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la "locura" de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación del Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad» [20].

Y aquí cabría esbozar las razones de fondo del entero asunto. En casi todas las culturas se tiene conciencia de una especie de catástrofe originaria, en la que el hombre suele estar directamente implicado, que no sólo ha traído como consecuencia una distorsión en el ser y la actividad humanas, sino que en cierto modo ha mutilado y contrahecho al entero conjunto del cosmos.

Al respecto, la revelación cristiana confirma que existió un pecado original y que éste dañó, en Adán y Eva y en todos sus descendientes, la naturaleza humana y, con ella y en ella, las facultades superiores e inferiores del hombre, tanto de orden cognoscitivo como apetitivo o tendencial. En concreto, por lo que a nuestro problema se refiere, afectó al entendimiento, haciéndolo menos agudo, sagaz y penetrante.

Pues bien, la gracia sana y eleva esa naturaleza; y la fe, más en concreto, incrementa la robustez y los bríos de la inteligencia. Ese entendimiento «sanado» se torna, como antes sugeríamos, más incisivo y certero que el que no ha recibido el auxilio de la fe; de manera que la razón iluminada por la fe se halla, ya en el plano natural, más capacitada para enderezarse hasta las verdades supremas... aunque deban tenerse en cuenta, como también es obvio, las diferencias de penetración intelectual que por constitución poseen las distintas personas, creyentes o no. Por eso, tras insistir en la necesaria colaboración de la razón y la fe y tomar nota del efecto sanante y elevante que la segunda ejerce sobre la primera, y enlazando con algunos temas tratados en la *Presentación*, cabría enderezar a todo cristiano, *naturalmente* inclinado —como los demás hombres— a la filosofía espontánea, un grito que se opone a la desconfianza en la razón natural tan propia de estas etapas postmodernas. Un clamor que sonaría más o menos como sigue:

20. *Ibídem*, nº 23. (La cursiva es del autor).

«¡atrévete a pensar y a conocer!, no te quedes en las cuestiones menudas, banales, irrelevantes para el despliegue de tu vida, insiste hasta alcanzar, a través de una reflexión pausada, *con* la fe, pero no sólo *por* ella, el sentido de tu paso por este mundo.

»Lánzate a la aventura de conocer, pues, *mediante el influjo de la fe, la razón y el entendimiento humanos, lejos de perder en nada su pujanza y rectitud naturales, se recuperan del déficit que el pecado original y los consiguientes pecados personales han introducido en ellos, y alcanzan sus verdaderas dimensiones primigenias*».

c) *Algunas aplicaciones para el momento actual*

i) «Natural infranaturalidad». Porque, en efecto, la inteligencia humana, sin el auxilio de la fe, se encuentra en una situación *infranatural*, por más que no lo advirtamos o nos empeñemos en no tenerlo en cuenta. Refiriéndose a este estado de naturaleza caída en que todos nos hallamos sin la ayuda de la gracia, y al «acostumbramiento» contemporáneo a vivir en esa situación *sin tomar conciencia de ella*, Carlos Cardona comenta: «y éste, el infranatural, es el estado real en que "naturalmente" nos encontramos —que reiteradamente, a nivel personal y social, práctico y teorético, se viene dando por "natural"—, y del que sólo Dios mismo puede sacarnos. De ahí la ardua y laboriosa búsqueda de Dios [...] por los filósofos paganos, filósofos que no pudieron beneficiarse [...] de la Revelación positiva divina, de lo que Dios quiso manifestar de sí mismo por sí mismo y no sólo a través de sus obras. Y de ahí también aquella mayor errancia y acrecida dificultad para ese conocimiento sapiencial en los filósofos neopaganos [bastantes modernos y contemporáneos, como han sostenido voces muy autorizadas], que se han obstinado en aquel imposible conocimiento, rechazando además (metódicamente sólo, o por pertinaz voluntad de poder) el auxilio que Dios mismo nos ha ofrecido» [21]: la filosofía no puede encontrar su cumplimiento de espaldas al Dios que nos habla.

Palabras éstas que en su inicio se hacen eco de otras bastante anteriores de Gilson, acaso un tanto alarmistas en algún punto, pero que merecen una meditación pausada por cualquier cristiano de hoy que pretenda vivir sin complejos, como el filósofo francés comenta en otro lugar, el «orgullo de su fe católica», ciertamente inmerecido por parte del que cree. Dicen así: «Aún hoy estamos en un mundo que se cree naturalmente sano, justo y bueno, *porque habiendo olvidado el pecado y la gracia, toma su corrupción por la regla de la naturaleza misma*. No hay en todo ello nada que el cristiano no pueda y no deba incluso esperar: sabemos que la lucha del bien contra el mal no se acabará sino con el mundo mismo. Lo más grave es que el paganismo pueda intentar incesantemente pene-

21. Carlos CARDONA, *Olvido y memoria del ser,* cit., pp. 324-325.

trar en el propio cristianismo, y lograrlo. Es un peligro permanente que no podemos evitar sin gran dificultad. *Vivir como cristianos, sentir como cristianos, pensar como cristianos en una sociedad que no es cristiana*, cuando no vemos, ni oímos ni leemos casi ninguna cosa que no ofenda al cristianismo o lo contradiga; cuando sobre todo la vida nos obliga, y a menudo la caridad nos impone el deber de no romper lanzas contra las ideas y las costumbres que reprobamos, *es algo difícil y apenas posible*. Por ello también *la tentación de empequeñecer o adaptar nuestra verdad nos asalta sin cesar,* sea para disminuir la distancia que separa nuestras maneras de pensar de las del mundo, sea incluso —y a veces con toda sinceridad— con la esperanza de hacer el cristianismo más aceptable al mundo y secundar su tarea salvadora»[22].

ii) La «última» posibilidad. Resulta bastante notoria la incidencia de estas reflexiones en la «vida vivida» de cada uno de los cristianos, sobre todo en los que prestan especial atención a la especulación y al pensamiento. Máxime hoy, cuando una filosofía y una cultura cerradas a lo trascendente parecen encerrar al hombre dentro de confines infrahumanos y le dificultan advertir el sentido de su existencia.

Por eso, no debería asombrar la afirmación tajante de la *Fides et ratio*, que de ninguna manera desautoriza, sino al contrario, cuanto venimos viendo en las últimas páginas: «La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad inmanentista y las estrecheces de una lógica tecnocrática; *es la última posibilidad* que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación»[23].

Sin tremendismos fáciles y sin concesiones pesimistas, que resultarían lo más contrario al espíritu de toda esta *Introducción a la filosofía* y al texto que acabamos de citar, tal vez convenga reflexionar expresamente sobre la relevancia que alcanzan en un documento magisterial las palabras resaltadas en el párrafo anterior: la fe es, hoy por hoy, «*la última posibilidad*» que se otorga a nuestra civilización para superar el *impasse* en que un uso deficitario y no sapiencial del entendimiento humano, junto con otras causas ya aludidas y a las que volveremos a referirnos, han sumido a buena parte de la humanidad. La fe, de manera directa, con la gracia elevante de Dios; y la fe en cuanto devuelve a la inteligencia humana sus plenas posibilidades *naturales* de conocimiento.

De ahí que, en realidad, habría que dar la vuelta a la objeción de Heidegger que enunciábamos hace algunos momentos: pues, en efecto, una vez más con términos de Pieper, «un cristiano creyente, si al mismo tiempo quiere ser una persona que filosofa *con seriedad existencial*, no puede dejar fuera de con-

22. Étienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, cit., pp. 83-84.
23. *Fides et ratio*, nº 15. (La cursiva es del autor).

sideración la verdad de la revelación aceptada por él con fe como divinamente garantizada» [24].

3. La razón ayuda a la fe

a) *Necesidad de la filosofía*

Éste es acaso el extremo más interesante para la mayoría de los cristianos, que no se dedican por profesión ni al estudio de la filosofía ni al de la teología (y a quienes va dirigido el presente manual). Ante todo para los intelectuales, pues ninguno de ellos puede considerarse formado, e incluso dominar *plenamente* su materia, sin un desarrollo conveniente del entendimiento, sobre todo, aunque no sólo, en sus dimensiones teológicas y filosófico-metafísicas. En tal sentido, refiriéndose a los hombres de ciencia, Juan Pablo II expone «el deber de exhortarlos a continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el horizonte *sapiencial* en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana» [25].

Por su parte, quienes de una manera u otra están empeñados en tareas de formación de otras personas, habrían de tener en cuenta que existe un momento en la vida en que los argumentos de autoridad, acogidos sin especiales problemas hasta ese instante, pierden con mucha frecuencia buena parte de su valor. En esas etapas, entre otras ayudas probablemente de mayor relieve, sería muy conveniente fundamentar con argumentos de razón, sobre todo en cuestiones relativas a la moral natural, lo que hasta entonces se ha transmitido por medio de la fe. Por estos y otros motivos de mayor calado que a continuación esbozaremos cabe afirmar con rotundidad que «la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica» [26].

Hace ya bastantes años, Jacques Maritain explicitó en una especie de argumento la necesidad de auxilios filosóficos que experimenta la teología. Las expresiones no responden quizá a la mentalidad de hoy, pero el fondo del asunto sigue siendo válido. El pensador francés sostiene en primer término que, de por sí, en cuanto ciencia inspirada en la misma Sabiduría divina, la teología no tendría por qué acudir a apoyaturas filosóficas. Y en seguida añade: «Pero en realidad, *a causa del sujeto en que se encuentra*, es decir, debido a la debilidad del espíritu humano, que no puede razonar sobre las cosas divinas más que sirviéndose de analogías con la criaturas, la teología sólo puede desarrollarse sirviéndose de la

24. Josef Pieper, *Defensa de la filosofía*, cit., p. 132. (La cursiva es del autor).
25. *Fides et ratio*, nº 106. (Cursiva del original).
26. *Ibídem*, nº 77.

filosofía». Además, «el teólogo se sirve en todo momento de las proposiciones filosóficas para *establecer* sus conclusiones. No puede, por tanto, haber un sistema teológico verdadero si la metafísica de que se nutre es falsa. Como consecuencia, para el teólogo existe la necesidad absoluta de poseer una filosofía verdadera, conforme al sentido común de la humanidad» [27].

Cardona, a su vez, en unas dimensiones más actuales y con lenguaje más cercano, confirma y completa todo lo anterior, cuando escribe: «Históricamente —y eso es de cultura elemental— la teología se ha hecho desde la fe con ayuda de la filosofía: no ya de tal o cual filosofía determinada por un tiempo histórico, sino por la filosofía sin más. Los Santos Padres, partiendo de esa fe segura y cierta y con su ayuda, elaboraron un instrumento filosófico en armonía con ella, discerniendo con destreza lo que había de válido en el conocimiento sapiencial anterior o al margen de la Revelación. Y así dieron origen a la filosofía cristiana.

»Esta filosofía cristiana obtiene su inspiración profunda de los dogmas cristianos (creación libre en el tiempo, providencia paternal de Dios, segura inmortalidad y espiritualidad del alma, libertad moral, responsabilidad de los propios actos, Juicio final...); pero utiliza en su proceder filosófico argumentos de razón y verdades naturalmente alcanzadas. La filosofía cristiana no es teología, pero la hace posible, como ciencia humana que es. Por eso, el Magisterio de la Iglesia, asistido por el Espíritu Santo, ha utilizado términos técnicamente metafísicos en sus formulaciones dogmáticas: ha precisado las proposiciones que expresan verdades de fe, con la ayuda de términos y conceptos propios de una metafísica hecha en continuidad con el recto conocimiento espontáneo, para defender el contenido original de la fe, y sin subordinar jamás esa fe a un estilo de pensamiento transitorio, esencialmente vinculado a un pueblo o a un momento histórico. Esos conceptos y esos términos (como el de persona, el de naturaleza, el de substancia, el de alma, etc.) no hacen más que precisar la noción espontánea; y no es posible abandonarlos sin el grave riesgo de incurrir de nuevo en los errores que hicieron necesarios aquellos conceptos y su expresión» [28].

Aunque escritas antes de la redacción y publicación de la *Fides et ratio*, las palabras que acabamos de exponer apoyan *a priori* el pensamiento de Juan Pablo II: «Otras formas latentes de fideísmo se pueden reconocer en la escasa consideración que se da a la teología especulativa, como también en el desprecio de la filosofía clásica, de cuyas nociones han extraído sus términos tanto la inteligencia de la fe como las mismas formulaciones dogmáticas. El Papa Pío XII, de venerada memoria, llamó la atención sobre este olvido de la tradición filosófica y sobre el abandono de las terminologías tradicionales» [29].

27. Jacques MARITAIN, *Elementi di filosofia,* cit., pp. 104-105. (La cursiva es del autor).
28. Carlos CARDONA, *Olvido y memoria del ser,* cit., pp. 335-336.
29. *Fides et ratio*, nº. 55.

b) *Dos apoyos concretos de la razón*

Filosofía, pues, como ayuda ineludible para la reflexión teológica. Según sabemos y hemos venido sugiriendo, los extremos en que cabe advertir la aportación del conocer natural al mejor entendimiento de la fe son múltiples y variados. Por remitirnos a un esquema clásico y *sencillo*, podrían reducirse a los dos siguientes:

i) El primero nos informa de que *el conocimiento adecuado de las criaturas* (científico y, sobre todo, filosófico) ***dificulta el cometer errores*** *acerca de la naturaleza de Dios y de todo cuanto con Él tiene que ver*.

• Por ejemplo, una civilización como la nuestra puede estar más o menos convencida de que el conjunto de los existentes se explica al fin y al cabo, *y de manera exclusiva*, por una *progresiva evolución de la materia*, y de que nociones como espíritu, alma espiritual, etc., son poco más que meros nombres y esencialmente «negativas»: es espíritu lo que *no* tiene ni color ni olor, lo que *no* pesa, *no* posee figura, etc. En tales circunstancias, resultará muy difícil que conciban a Dios como Ser espiritual dotado de toda perfección y energía positivas, anulando así desde la raíz el conocimiento de lo divino; y también se tornará inviable una correcta antropología cristiana: pues realidades como el conocimiento intelectual, la libertad, el amor desinteresado, la solidaridad, y tantas otras, pierden su sentido en un universo donde todo constituye, a lo más, un epifenómeno de la materia. Es imprescindible escrutar a fondo la naturaleza de los seres vivos y, en especial, del hombre, para no errar en nuestro pobre pero válido conocimiento natural de Dios.

• Otro caso. En algunas culturas *la figura paterna* no entraña el cariño, la dedicación, incluso la ternura, que tiene entre nosotros; en semejante coyuntura, insistir en la filiación divina, en que Dios es nuestro Padre, puede convertirse más en un problema que en un procedimiento de avance para la comprensión de las relaciones que ligan al hombre con Dios. Y lo mismo sucederá en los ambientes fuertemente influidos por el psicoanálisis —todavía presente, sobre todo, en esferas culturales menos desarrolladas—, para el que la relación padre-hijo es ambigua, y se encuentra a la fuerza señalada por la ambivalencia de amor y odio.

• Si, por fin, para no alargarnos, la propia Vida intratrinitaria, la de la Iglesia o la de algunas de sus instituciones se compara a una *familia*, y si se tiene en cuenta el estado cultural de ésta en algunos lugares del mundo desarrollado de hoy, tampoco es fácil que determinadas personas capten toda la riqueza que ese mensaje lleva consigo. Tomando como punto de referencia *lo único* que para ellos es «natural», la situación de su propio hogar y la de la buena parte de los de su entorno, concebir a modo de familia la vida entre los cristianos difícilmente puede resultar ni entusiasmante ni tan siquiera consolador: será preciso un esfuerzo muy definido para hacerles comprender lo que la familia es por esencia y la riqueza inigualable que esa institución encierra en el ámbito natural y en el so-

brenatural, como por suerte demuestran multitud de hogares en los que matrimonio y familia despliegan todas sus virtualidades.

Las cuestiones, como es evidente, podrían extenderse a otros ámbitos más o menos comprometidos —felicidad, sentido del trabajo, sexualidad, etc.—, en los que una no acertada consideración natural impediría el salto hasta las implicaciones sobrenaturales de todo ello. Pero pasemos al segundo punto.

ii) El correcto conocimiento de las criaturas ***facilita el saber*** *acerca de Dios y el de todo cuanto a Él se refiere.*

• Y, así, un estudio filosófico profundo de las relaciones entre *libertad* y *amor* permite comprender más a fondo el hecho de que Dios «haya preferido que los hombres lo sirvieran libremente». ¿Por qué motivos? Porque, como otras veces hemos comentado, el sentido definitivo de la libertad y de toda la vida humana es el amor al otro: querer de forma gratuita lo que «instintivamente», por decirlo de algún modo, no «necesito» querer; y, siendo también cierto que el amor es lo único que no puede ser coaccionado, pues dejaría de ser amor, sino sólo solicitado amablemente; y que, en consecuencia, sin libertad no cabe amar, ninguna persona podría conseguir la vida eterna, a través del amor, si no se la configura como libre; con lo que se frustraría el plan divino, que «quiere que todos los hombres se salven».

• Por su parte, una vez llevada a cabo la correspondiente revelación, la relación entre *amor* y *entrega* permite entrever *ligeramente* —en absoluto *demostrar*, pues estamos en los dominios de lo sobrenatural más estricto— por qué en Dios tiene que haber más de una Persona. Ya que, según afirma el Magisterio y comprueba la antropología filosófica, cualquier persona lo es más plenamente en la medida en que ama y se ofrenda, hasta el punto de que si no se da a los demás malogra su condición personal. Por consiguiente, la presunta (única) Persona divina, perfectísima, no sería tal si no pudiera donarse; para lo cual es imprescindible ser recibida por otra Persona de la misma envergadura que Ella, pues de lo contrario, la dádiva abortaría... y no podría realizarse la condición personal.

Mas estos son sólo dos casos entre los muchos que podrían proponerse para iluminar la cuestión. Juan Pablo II, de manera ya general, lo expresa como sigue: «Sin la aportación de la filosofía no se podrían ilustrar contenidos teológicos como, por ejemplo, el lenguaje sobre Dios, las relaciones personales dentro de la Trinidad, la acción creadora de Dios en el mundo, la relación entre Dios y el hombre, y la identidad de Cristo, que es verdadero Dios y verdadero hombre. Las mismas consideraciones valen para diversos temas de la teología moral, donde es inmediato el recurso a conceptos como ley moral, conciencia, libertad, responsabilidad personal, culpa, etc., que son definidos por la ética filosófica»[30].

30. *Ibídem*, nº 66.

De resultas, y extrayendo la suma de cuanto hemos visto hasta el momento, se torna «necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental»[31]. Nos parece que la afirmación posee una importancia no desdeñable; máxime si, como también se nos recuerda, esta labor no puede ser llevada a cabo eficazmente por las ciencias experimentales, aunque también a ellas corresponda un papel relevante en el conocimiento de la realidad y del ser humano[32]; ni tampoco la puede realizar la antropología filosófica, que encuentra su basamento ineludible en la que Aristóteles denominó «filosofía primera»: pues, en efecto, «la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica»[33]. A lo que Juan Pablo II añade: «Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que constituye *el camino obligado* para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad»[34].

Llegados a este punto, el siguiente párrafo podría servirnos de ilustración, por cuanto señala algunas de las características de la filosofía de alcance metafísico que aspire a ponerse al servicio de la comprensión de la fe. Como fácilmente se aprecia, la apelación a Tomás de Aquino —aunque *ni mucho menos exclusiva*— es también aquí bastante neta, y reducida a su núcleo más esencial y duradero a través de lo que viene calificado como «filosofía del ser». Y resulta más que obvio, sólo con el texto que citamos y de acuerdo con lo que se sostuvo en el primer capítulo, que semejante invocación nunca debe entenderse como invitación a extraer del conjunto de las adquisiciones de Santo Tomás un muestrario de materiales caducos y muertos, sino a acudir a él para enriquecer nuestro propio pensar con los *principios* perennemente vivos de su filosofía: «Si el *intellectus fidei* —señala el Pontífice— quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica *debe recurrir a la filosofía del ser*. Ésta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y *perenne validez* por estar fundamentada en el hecho [acto] mismo del ser, que permite la apertura plena y

31. *Ibídem*, nº 83. (Cursiva del original).
32. Cfr. *ibídem*, nº 69.
33. *Ibídem*, nº 83.
34. *Ibídem*, nº 83. (La cursiva es del autor).

global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo»[35].

La filosofía del ser, como punto que en cierto modo culmina y resume toda la *philosophia perennis*, constituye una síntesis abierta, capaz de integrar —justo bajo la luz del ser como principio primero— los logros de los pensadores que la antecedieron en el tiempo y los de las filosofías que han venido después de ella. De ahí que pueda recomendarse, sin atarse por ello a un modo concreto de pensar, estático y cerrado, como la metafísica más acorde con la doctrina revelada y la más capaz de dar respuesta a los nuevos problemas que surgen con el paso de los siglos.

c) *Una condición para ese auxilio*

Alguna vez, con un poco de tristeza mal reprimida, se ha oído aplicar a la filosofía aquella conocida afirmación del *Cantar del mío Cid*: «¡Qué buen vasallo sería, si tuviera buen señor!». Aun compartiendo el dolor con que estas palabras eran pronunciadas, habida cuenta de los malos tratos que algunos teólogos otorgaban entonces a las verdades de fe, en este momento desearíamos volver la oración por pasiva y hacer alguna consideración suplementaria en torno a las características que deben adornar al filósofo que quiera poner sus conocimientos al servicio de la revelación, a la vez que engrandece el calado de su propio entendimiento. Con esto no pretendemos pronunciarnos sobre la condición *ancilar* de la filosofía respecto a la teología, que a nuestros oídos contemporáneos resulta un tanto incómoda por cuanto parece poner en entredicho la reconocida y nobilísima autonomía del pensamiento natural. Más bien nos gustaría insistir en esos requisitos «naturales» que, por ahora, podrían reducirse a sólo uno: *que la filosofía sea, con todas las exigencias que este precepto encierra, lo que debe ser*; que alcance toda la perfección *natural* que el vigor intelectual y el estudio esforzado del pensador en cuestión hagan posible.

Algunos de los filósofos que hemos citado hasta el momento lo han expresado de manera certerísima: «Si se quiere practicar la ciencia por Dios —sostiene de nuevo Gilson, planteando el asunto desde una perspectiva más amplia—, la primera condición es practicar la ciencia por sí misma, o como si se la practicara por sí misma, porque ése es el único medio de adquirirla. Lo mismo se puede decir de la filosofía; creer que se sirve a Dios aprendiéndose un buen número de fórmulas que dicen lo que uno sabe que debe decirse, sin comprender por qué lo que dicen es verdad, es engañarse. Ni siquiera denunciar errores —por muy falsos que puedan ser— es servir a Dios, cuando se muestra que uno ni siquiera ha

35. *Ibídem*, nº 97. (La cursiva es del autor). La palabra «acto» ocupa el lugar de «hecho» en bastantes versiones de la *Encíclica* a otros idiomas. En el apéndice final volveremos sobre este extremo.

comprendido en qué son falsos. Digamos al menos que eso no es servirlo como científico o como filósofo, que es lo único que se trata de demostrar por el momento. Añadiría que igual ocurre con el arte, puesto que hay que poseerlo antes de pretender ponerlo al servicio de Dios. Se nos dice que ha sido la fe la que ha construido las catedrales de la edad media; sin duda, pero la fe no hubiera construido nada si no hubiera habido arquitectos también; y si es cierto que la fachada de Notre Dame es un rapto del alma hacia Dios, eso no le impide ser también una obra de geometría: *hay que saber geometría para construir una fachada que sea un acto de caridad*»[36].

A estas alturas de la historia, cuando las realidades temporales resultan ya advertidas y recomendadas como el ámbito propio de la actuación de los laicos cristianos, que deben alcanzar su propia perfección en medio de ellas, son muchos los que conocen de sobra las indicaciones que estamos transmitiendo. Sin embargo, para ellos mismos y para tantos otros a quienes este mensaje tan entusiasmante no ha llegado, o no ha logrado hacerse carne de su carne, lo proponemos de nuevo con las palabras del filósofo francés que lo está ahora inspirando: «Católicos, que profesamos el valor eminente de la naturaleza porque es obra de Dios, mostremos pues nuestro respeto por ella asentando como primera regla de nuestra acción, que *la piedad no dispensa nunca de la técnica*. Porque la técnica es aquello sin lo cual incluso la piedad más viva es incapaz de hacer uso de la naturaleza por Dios. Nadie ni nada obliga a un cristiano a ocuparse de la ciencia, del arte o de la filosofía, puesto que no faltan otras maneras de servir a Dios; pero *si ésa es la manera de servir a Dios que él ha escogido*, el mismo fin que se propone al estudiarlas lo obliga a la excelencia; está condenado, por la misma intención que lo guía, a llegar a ser un buen científico, un buen filósofo o un buen artista: ésa es para él la única manera de ser un buen servidor»[37].

En el caso concreto que nos ocupa, y de acuerdo con cuanto hemos ido viendo, la aspiración del filósofo cristiano ha de ser la de confeccionar una metafísica que penetre con hondura en la realidad, hasta descubrir sus articulaciones supremas. El privilegio de que goza en virtud de la ayuda de la fe nunca debería ser una suerte de excusa para no acometer con pujanza y valentía los desafíos que el pensamiento de nuestros días plantea a quien todavía confía en la capacidad de razón humana (apoyada por la fe) para descubrir las verdades naturales sobre el mundo físico, el hombre y Dios. Y, desde luego, nunca le estará permitido utilizar la verdad revelada como parapeto para ahorrarse el esfuerzo, en muchos casos ímprobo, que su profesión ¡y la propia fe! le exigen para poner sus conocimientos al servicio de Dios. Por tanto, lejos de caer en la tentación de menospreciar el saber humano, a causa de su desproporción cuasi infinita con lo que aporta la Verdad sobrenatural, se empeñará en «amar apasionadamente» el desempeño de su propia

36. Étienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 88. (La cursiva es del autor).
37. *Ibídem*, pp. 88-89. (Cursiva del original).

tarea, con el fin de que la creación entera cante —a través del hombre, su emisario— la infinita gloria del Hacedor.

Las siguientes palabras de *El amor a la sabiduría*, a la par que completan cuanto acabamos de sugerir, pueden rematar muy dignamente el capítulo que estamos finalizando: «Todos hemos encontrado, ya en la historia, ya a nuestro alrededor, algunos de esos cristianos que creen rendir homenaje a Dios adoptando en relación a la ciencia, a la filosofía y al arte una indiferencia que parece a veces desprecio. Pero ese desprecio puede manifestar o grandeza suprema o suprema pequeñez. Me gusta oír decir que toda la filosofía no vale una hora de esfuerzo, cuando quien me lo dice se llama Pascal, es decir, a la vez uno de los más grandes filósofos, uno de los más grandes científicos y uno de los más grandes artistas de todos los tiempos. Siempre se tiene el derecho de despreciar lo que se ha superado, sobre todo si lo que se desprecia no es tanto aquello que se amaba como el excesivo apegamiento que nos había detenido allí. Pascal no desprecia ni la ciencia ni la filosofía; pero no les perdona el haberle ocultado por un tiempo el misterio más profundo de la caridad. Cuidémonos entonces, quienes no somos Pascal, de despreciar lo que quizás nos sobrepasa, porque la ciencia es una de las mayores alabanzas a Dios: la comprensión de lo que Dios ha hecho»[38].

38. *Ibídem*, pp. 86-87.

Capítulo VI

El método y las grandes áreas de la filosofía

1. En torno al método de la filosofía

a) *Método científico y método filosófico*

i) Algunos caracteres básicos del proceder científico. Aun cuando no hubiera sido expresamente afirmado por Aristóteles, el sentido común bastaría para avalar uno de los principios elementales que permiten abordar con éxito cualquier investigación o aprendizaje: la conveniencia de comenzar la andadura por lo mejor conocido, para avanzar desde ahí hasta la conquista progresiva de lo que inicialmente se ignora.

Ahora bien, no cabe duda de que en la civilización contemporánea el método por antonomasia del saber es el propio de las *ciencias* positivas o experimentales. A él apela implícitamente la mayoría de las personas al oír ese vocablo, aun cuando no tenga ni experiencia directa ni una idea muy precisa de su naturaleza. Ése es el que, según el sentir general, posibilita un conocimiento más taxativo y certero y, por ende, aquél que nos servirá como punto de partida y término de comparación para examinar el modo de conducirse característico de la filosofía.

Pero el método científico, tal como se lo concibe y utiliza hoy, define su fisonomía primaria con tres trazos inesquivables.

1) El primero, su *hegemonía* o capital *importancia* a la hora de avalorar los resultados de las distintas disciplinas. En la actualidad, las cuestiones metodológicas gozan de tal relieve que una determinada investigación comienza siempre por establecer los procedimientos que permiten desplegarla rigurosamente y no puede ser calificada como científica hasta el momento en que esa labor se haya llevado a término de manera clara y definitiva; y, viceversa, el rigor de método se configura casi siempre como aval prácticamente indiscutido de los logros obtenidos en cualquier búsqueda. Analizando la situación con un deje de desenfado, bastantes de los estudiosos actuales —con excepción acaso de algunos seguidores de Popper, como Kuhn, Lakatos, Feyerabend…— justificarían la afirmación

un tanto irónica de Joubert: «todo lo que hemos aprendido gracias a cierto método creemos saberlo porque conocemos el método»[1].

2) En segundo término, como causa y al tiempo como consecuencia de lo que acabamos de ver, los modos de investigar de los distintos saberes sectoriales han adquirido una genérica *uniformidad* de fondo que no excluyen diferencias de matiz, pero que responden justo a la convicción expresada en el punto que antecede: lo realmente fundamental para adquirir un conocimiento es la manera de proceder, ¡el método!, con relativa independencia: *a)* del tema u objeto que en cada caso se investigue y *b)* de la persona que lleve a término esa búsqueda.

3) Finalmente, y por motivos históricos a los que en parte ya hemos aludido en este libro y que también han determinado los dos rasgos anteriores, el procedimiento que ha acabado por imponerse como universal y prioritario a la hora de llevar a cabo cualquier indagación o de exponer y sistematizar sus resultados aspira a asimilarse, en la medida de lo posible, al que desde siempre han utilizado las *matemáticas*.

El «método matemático», que ya en sus tiempos deslumbró a Descartes en virtud de su rigor y exactitud, ha seguido ganando prestigio, gracias también a las posibilidades de aplicación técnica de los resultados que con su auxilio se obtienen; y, aunque no de manera homogénea ni por completo universal, tiende a ser utilizado en los distintos dominios del conocimiento humano: desde la informática, la física o la química, donde el terreno podría calificarse como relativamente propicio, hasta las denominadas «ciencias del espíritu» —geografía humana o sociología o política, investigaciones psiquiátricas y psicológicas...—, en las que la aplicación de semejantes parámetros resulta más problemática.

ii) Las diferencias con la filosofía. Uniendo lo que acabamos de ver a afirmaciones vertidas en otros momentos de nuestro escrito, y con las simplificaciones inevitables que su estilo impone, puede sostenerse que las ciencias actuales han solido primar de tal manera el método y, con él, el afán de seguridad, de certeza cuasi matemática, que lo que no pueda saberse con semejante precisión resultará excluido de su ámbito de examen. Cabría decir entonces que, *para el científico en cuanto tal*, lo que no admite ser «bien» sabido, entendiendo por buen conocimiento el susceptible de comprobación lógico-experimental estricta, sencillamente no puede *conocerse*, queda fuera de su campo de interés. Y no hay en ello incorrección alguna: como científico positivo, el investigador *debe* excluirlo de entre sus datos y conclusiones... aunque, eso sí, absteniéndose de pretender que lo que su saber aporta explica de manera exhaustiva la realidad, pues en caso contrario incurriría en craso reduccionismo, como en su lugar estudiábamos.

En el extremo opuesto, y expresándolo de forma un tanto figurada, al auténtico filósofo *le preocupa más conocer la real* ***totalidad*** *de lo que está indagando*

1. Joseph JOUBERT, *Pensamientos*, Edhasa, Barcelona 1995, p. 51, núm. 263.

*que conocerla «**con precisión**»,* en el sentido subjetivo y técnico-metódico que acabamos de esbozar. Su indagación no es homogénea. No reclama el mismo tipo de exactitud ni de certeza para todo lo que estudia, sino que adapta sus exigencias a las realidades con las que en cada ocasión está tratando. Sabe, por ejemplo, que nada de lo específicamente relativo a las dimensiones espirituales del ser humano —a su alma, su libertad, su capacidad de comprensión, de amor y de entrega...— puede *medirse* y fijarse en términos cuantitativos ni es susceptible de una *comprobación experimental* a través de los sentidos. Pero como justo son esas realidades las que más le interesan, en lugar de rechazar aquello que no resulta captable por la vía positivo-matemática, admite otras maneras válidas de saber, dotadas asimismo de auténtico alcance veritativo.

Y, al hacerlo, también él obra adecuadamente... e incluso mejor que si adoptara las restricciones de algunos saberes experimentales. Pues, como bien ha visto Heidegger, «todas las ciencias del espíritu, y aun todas las ciencias de lo viviente, *justo para permanecer **rigurosas**, tienen que ser por fuerza **inexactas***. Sin duda, puede concebirse también lo viviente como magnitud de movimiento espacio-temporal, pero entonces ya no se capta lo viviente. Lo inexacto de las ciencias históricas del espíritu no es un defecto, sino sólo el cumplimiento de un requisito esencial para esta clase de investigaciones»[2].

Ciencia (particular y con afán de exactitud) y filosofía (con pretensiones de totalidad y significado) son modos de saber complementarios, pero diversos. En consecuencia —y ahora es Pieper quien nos habla—, «proceder "críticamente" no significa en primer lugar para el filósofo admitir sólo lo que está absolutamente asegurado, sino poner cuidado en no escamotear nada»[3].

Puesto que ***no*** se propone como objetivo la cronométrica y minuciosa descripción de un singular ámbito de estudio, «quien reflexiona sobre el todo de la realidad, o sea, el que filosofa, ha de tener forzosamente una idea de la "perfección del conocimiento" diferente de la que tienen las ciencias particulares; para él, es perfecto el conocimiento cuando se pone a la vista *el todo* de la realidad y *aquello en lo que más se manifiesta este todo*. Lo decisivo es la categoría de ser de lo que se pone a la vista, no el modo como se pone ante ella»[4].

La idea es antigua —más bien, clásica—, y se encuentra expresada y «realizada» por muchísimos autores de los que componen la mejor tradición occidental. Por ejemplo, una buena proporción de ellos ha considerado que ***lo determinante** en cualquier adquisición cognoscitiva es la calidad de lo que nuestra inteligencia aprehende y no la «perfección» con que lo capta*. Conocemos ya, a ese respecto, el célebre pasaje del *De partibus animalium*, en el que Aristóteles

2. Martin HEIDEGGER, *La época de la imagen del mundo*, en «Sendas perdidas», Losada, Buenos Aires, 3ª ed., 1979, pp. 71-72. (La cursiva es del autor).
3. Josef PIEPER, *Defensa de la filosofía*, cit., p. 58.
4. *Ibídem*, pp. 101-102. (La cursiva es del autor).

confiesa: «A pesar de ser muy poco lo que podemos alcanzar de las realidades incorruptibles, sin embargo, *en virtud de la nobleza de tal conocimiento*, nos produce más alegría que el de todo cuanto nos rodea; igual que una visión, incluso parcial y fugitiva, de la persona amada nos resulta más dulce que el conocimiento *exacto* de tantas otras cosas, por más que éstas se muestren importantes»[5]. Y también la convicción con que Tomás de Aquino sanciona semejante perspectiva, cuando reafirma y acentúa: «*El más insignificante* conocimiento que uno puede lograr *sobre las cosas más elevadas y sublimes* es más digno de ser deseado que el saber más cierto de las cosas inferiores»[6].

b) *El atenimiento a lo real*

Las palabras de Aristóteles y Tomás de Aquino recién citadas condensan un precepto metodológico característico y definitorio de la filosofía más genuina: el de *la primacía de* ***lo sabido*** *respecto al* ***modo*** *de saberlo*... también cuando se trata de determinar la vía —el «método»— de acceso hasta ese conocimiento. Al auténtico filósofo le interesa conocer las realidades más significativas, las más merecedoras de atención, aunque la manera de empinarse hasta ellas deje mucho que desear si se la compara con el modo en que pueden captarse otros objetos más cercanos, pero en muchos casos insignificantes y banales.

Con todo, no es ésta la única norma que se encuentra implícita en las afirmaciones de Pieper. En realidad, apelan a otro principio más amplio, que, ése sí, ha de guiar la entera investigación del filósofo. Podríamos calificarlo, con las palabras que componen nuestro epígrafe, como *la necesidad primaria de* ***atenerse a lo real*** *tal y como en efecto* ***es***.

Abelardo Lobato lo ha expresado con una imagen no carente de resonancias poéticas: «En el orden especulativo —nos asegura— dependemos de las cosas y nuestra virtud está en adecuarnos a ellas. Una abeja real tiene más peso ontológico que todas las teorías sobre las abejas y supera en belleza al canto poético de Virgilio que ha visto cómo en la colmena *fervet opus*»[7].

i) De nuevo lo real concreto. En su momento, defendimos como asombrosa —pero fidedigna— la afirmación que considera «abstractas» a las ciencias, y «real» y «concreta» a la filosofía. Añadiremos ahora que el hecho de que ese aserto despierte extrañeza se debe en parte a un déficit en la comprensión de lo que en verdad son la filosofía, las ciencias, lo abstracto, lo real... «La verdad es el

5. ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, I, 644 b, 25 y ss. (La cursiva es del autor).

6. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 1, a. 5 ad 1. (La cursiva es del autor).

7. Abelardo LOBATO, *La antropología esencial de Santo Tomás*, en Abelardo LOBATO (Dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, «El hombre en cuerpo y alma», EDICEP, Valencia 1994, p. 128.

todo», afirmaba Hegel. Y, aunque el sentido de su pensamiento resulta muy distinto del que sostiene esta *Introducción*, no deja de encerrar una enseñanza cierta: si, para considerarlos con más precisión o exactitud, *aislamos* determinadas propiedades o aspectos de una cosa, y más todavía si se trata de una persona, el conocimiento que de ellas obtenemos, justo a causa de su carácter abstracto o separador, deja de responder a lo que esas realidades o los atributos examinados *son* en efecto. Al desconectarlos del conjunto en el que existen, y más cuanto más unitario sea éste, se absolutizan y modifican su significado *real*.

Y eso es lo que ocurre con las ciencias particulares: que, en mayor o menor medida pero siempre, analizan un conjunto de propiedades determinadas, segregándolas de la realidad o realidades en que *de facto* se encuentran. Pueden estudiar las magnitudes físicas gravitatorias, pongamos por caso, pero independizándolas del hecho, en absoluto insignificante *desde el punto de vista real*, de que el cuerpo en cuestión sea inerte, vegetal, animal o humano. Las «leyes de la gravedad» se igualan en todos los supuestos, y a eso atenderá el físico; pero el comportamiento real respecto a ellas resulta muy diverso en las distintas situaciones: el trozo de roca, por emplear un lenguaje en parte metafórico, se encuentra por completo sometido a esa ley; la planta, enhiesta en un sucinto y elevado tallo, sólo parcialmente se le subordina; el ciervo o la gacela parecen desafiarla con sus increíbles piruetas y veloces desplazamientos; y el hombre, gracias a las aplicaciones técnicas que le facilita su inteligencia, da la impresión de superarla e incluso actuar en contra de ella (aunque en realidad, como en los anteriores casos, la tiene en cuenta y utiliza sus propios resortes).

Se trata de ejemplos sencillos, acreedores de una multitud de matices que no son del caso. Pero sí que vale la pena analizar la cuestión con algo más de hondura: *a)* estudiando la manera en que las ciencias particulares contemplan el fenómeno de «la vista», al que consideran de una forma aislada, independiente del sujeto que en efecto ve; y *b)* comparándolo con el modo en que lo hacen los filósofos, atentos, si actúan como tales, al ente singular y concreto que en cada caso ejerce *de hecho* semejante percepción.

Podremos así advertir diferencias fundamentales, que nos ayudarán a perfilar el modo de proceder propio de la filosofía. En efecto:

- Desde la perspectiva de las ciencias particulares —que cabe calificar de *abstracta*, dotando a esta expresión del alcance que en el capítulo IV explicábamos—, la vista desempeña en el animal y en el hombre idéntica función. Si se atiende a lo que constituiría su presunto ejercicio aislado, a lo que hacen en sí y por sí mismas, la vista animal y la humana permiten aprehender colores; y, *bajo semejante prisma*, las conclusiones de la óptica obtenidas en el reino animal resultarían trasladables al hombre: este enfoque *anula las diferencias* entre el ejercicio de la visión por parte los seres racionales e irracionales.

- Pero *en realidad* equiparar ambos modos de ver no sólo es incompleto o inexacto sino, como afirma expresamente Tomás de Aquino, equívoco. Gracias a

la vista y a los restantes sentidos externos e internos, lo que el animal en verdad advierte —más allá de las externas determinaciones sensibles— son, como en su momento sugerimos, «funciones» o, si se prefiere, «posibilidades de beneficio o daño»: el corderillo percibe a la oveja madre sólo como «mamable» y al lobo simplemente como amenaza (*lactabile* o *fugiendum*, según la terminología multisecular). El hombre y la mujer normales, por el contrario, también en continuidad con las demás facultades cognoscitivas, «ven» de ordinario lo que *son* las cosas y personas —el bolígrafo, un jarrón, papá o mamá, el delantero centro del equipo favorito, el presidente de la República...—, en su significado objetivo, con independencia del bien o del mal que a ellos puedan acarrearle (en el caso opuesto, se están «animalizando», deshaciendo su condición personal).

Por resumirlo de algún modo: *mientras el animal percibe simples* ***estímulos*** *para su obrar reactivo, el ser humano conoce* **la realidad** *tal como es en sí misma, justo* **como realidad** *(el ente en cuanto ente de la metafísica)*: y con ella puede relacionarse contemplativamente, ahondando en su verdad y gozándose en su belleza, o transformarla en punto de referencia para su obrar ético-político o en material con el que, mediante modificaciones más o menos profundas y complicadas, embellecer el entorno o lograr beneficios individuales o para el conjunto de los humanos.

La diferencia, como puede advertirse, resulta enorme. Y es que, en efecto, quienes ***realmente*** «ven» no son los ojos o como se quiera denominar el órgano o la facultad de la vista, con toda la complejidad neurofisiológica que hoy ya conocemos. No. En realidad, «veo» yo o el lector, ve un ingeniero, un mecánico, un poeta o un artista, ven ese perro o aquel caballo... poniendo en juego, cada vez, no sólo la potencia visiva sino, en continuidad con ella, las restantes capacidades cognoscitivas y, al término, *el entero sujeto* que las ejerce, y que las ciencias *sectoriales*, precisamente por serlo, han de poner entre paréntesis.

Lo que el perro «ve», entonces, justo por su condición de animal, queda inmediatamente *reducido* a comida o bebida, posibilidad de apareamiento, incomodidad o peligro para sí o para los suyos..., que son sólo *aspectos* del entorno *condicionados por* y *relativos al* animal en cuestión. Como ya advirtiera Ortega, un tigre es siempre «el primer tigre» en la historia del universo: con independencia de la época o latitud en que haya vivido, al margen también de su edad o su experiencia pasada, cada tigre, ante la visión de su presa, pone en juego en fin de cuentas los elementos cognoscitivos y operativos que, desde siempre y para siempre, vienen determinados por su *específico* e *inmutable* instinto depredador. Y nada más.

Por el contrario, lo que «ve» un marido al contemplar la foto de su esposa fallecida es, muy lejos de la esquematización interesada propia del ser irracional centrado en sí, la auténtica *realidad* de aquella persona: consistente, valiosa por sí misma, con un ser y un destino propios, que ahora goza de Dios para siempre, que ha desarrollado en este mundo una labor extraordinaria en el campo profesio-

nal o social... y que *además* (un además de infinita trascendencia para el esposo, pero sólo un «además») ha dado y continúa ofreciendo sentido a su existencia de enamorado y de padre. En cada acto de percepción un tanto significativa el hombre y la mujer maduros —filósofos «espontáneos»— hacen resonar no sólo lo aprendido durante su entera biografía sino, hasta cierto punto, los conocimientos almacenados a lo largo de los siglos por casi toda la humanidad y transmitidos como cultura. Lo que dos cónyuges en sus bodas de oro «ven» cuando vuelven a recorrer los lugares más representativos de su etapa de novios y esposos jóvenes no es sólo un paisaje más o menos descolorido o antes magnificado, sino, junto con toda la historia de la civilización contenida en él, su completa vida de casados, las mil y una anécdotas de cada uno de sus hijos, los logros profesionales de los miembros de la familia, las alegrías, tristezas o períodos de cansancio...

Y *todo* eso es en efecto ***la realidad***: preñada, global, significativa, por completo *personal e intransferible*, resultado de poner en juego su asimismo *única* y no *intercambiable* densidad personal.

ii) ¿Un método determinado? Parece claro que la aprehensión de *esa realidad*, la sola completa y fidedigna, no puede llevarse a cabo por ninguno de los procedimientos científicos al uso ni, tan siquiera, por la suma ordenada de todos ellos. Lo que da enjundia y jugo a la visión de nuestra pareja en el ejemplo anterior no es apreciable con los instrumentos utilizados por la ciencia para la indagación de su objeto: ni el microscopio ni las fórmulas químicas más complejas ni los procesos cuasi infinitos del más potente ordenador son capaces de extraer y poner ante la vista *el significado* de una vida matrimonial vivida en plenitud, ni tampoco existen rutinas, protocolos o procedimientos estándar para sacar a la luz semejante *sentido*.

«Eso» no pueden captarlo las ciencias particulares, sino sólo la filosofía espontánea que todas las personas ejercemos, al menos en los mejores momentos de nuestra existencia: justo cuando hacemos entrar en contacto la íntegra y no intercambiable *totalidad* de lo que somos, en la esfera cognoscitiva y en la afectivo-volitiva, *con lo más hondo y global* de las realidades con las que progresivamente nos hemos ido familiarizando, hasta hacerlas nuestras. En consecuencia, el filósofo de profesión, en la medida en que debe proseguir lo mejor y más cuajado del conocimiento ordinario y llevarlo a su máximo cumplimiento natural, ha de poner en juego otros resortes, distintos de los utilizados por el científico (también considerado ahora *en cuanto* científico): menos «técnicos», cabría asegurar, y más «personales», por cuanto implican y necesariamente comprometen todo lo que ese individuo es.

Podría, pues, sostenerse, con cierta pero pedagógica exageración, *y dando al vocablo el sentido restrictivo y excluyente que se le confiere* ***a veces*** *en los saberes sectoriales*, que el «método» filosófico se sitúa en las antípodas de los procedimientos especializados que se han hecho clásicos en las ciencias positivas; o incluso, llevando la hipérbole al extremo, que la filosofía propiamente «carece de

método» —de un método *unívoco— ... si de nuevo apelamos con este vocablo a un conjunto de técnicas y protocolos homogeneizados, independientes en gran medida del individuo que los ejecuta y capaces de enderezar* ***por sí mismos*** *la investigación hasta su término*, que es como se los representan la mayor parte de quienes nunca los han practicado.

Al margen ahora de excesos y de figuras retóricas, en el ejercicio de su tarea propia, el filósofo se distancia del científico en los tres rasgos que antes considerábamos característicos del modo de proceder de este segundo:

1) Antes que nada, porque la relevancia del «método» para el correcto ejercicio de la filosofía no es en absoluto decisiva y prioritaria: frente a lo que han pretendido algunos pensadores modernos —empezando por Descartes, con *El discurso del método*—, para conocer filosóficamente la realidad importan, muy por encima de un procedimiento más o menos calcado de los saberes positivos, la *actitud* global de la entera persona hacia aquello que pretende aprehender y las *virtudes*, intelectuales y morales, que hacen posible semejante conocimiento, y a las que después aludiremos.

2) Precisamente por ello, la vía de acceso a esa realidad *no vendrá determinada* ***de antemano*** *ni resultará* ***común y uniforme*** para todos cuantos se preparan a estudiarla, sino que será sugerida en cada caso por aquello que el amante de la sabiduría está tratando de indagar y por su propia persona, única e irreiterable: resultando de esta suerte tal acceso —según sugiere Scheler— expresión de lo que aquel individuo es en su fondo más íntimo y configurador. Parece claro que el intento de atisbar la vida divina, que Aristóteles despliega al término de un buen número de libros de su *Metafísica* no resulta equiparable, desde el punto de vista del método, a la paciente y concienzuda observación de los animales que le ocupó durante la redacción de sus obras «naturales», como tampoco a la espontaneidad vivida con que Tomás de Aquino aborda el estudio de Dios al comienzo de su *Suma teológica*.

3) Por fin, y a pesar de lo que llegó a ser opinión generalizada en algunos momentos de su desarrollo, las matemáticas tienen poco que ver con las ramas más seriamente sapienciales de la filosofía. Justo porque lo que estudian la antropología o la teología natural goza de una vigorosa intimidad o densidad interior, resultaría reductivo y depauperante el intento de englobarlo dentro de los límites de lo numérico y cuantitativo: no hay manera de medir ni cuantificar la libertad, el amor, el alma espiritual, el propio Dios.

iii) «Asalto enamorado» a lo real. Por lo mismo, al filósofo de profesión le resultarán ajenas las vías institucionalizadas que utilizan los científicos, en virtud de las cuales, como efecto en cierto modo necesario y cuasi automático de la puesta en uso de procedimientos objetivos, homogéneos, más o menos complejos pero siempre independientes del investigador en cuestión, se obtienen regularmente los resultados apetecidos. Más que técnicas y protocolos, quien filosofa

necesita una creciente y esmerada e individual *educación* de sus facultades cognoscitivas, que se concreta en un ramillete de *virtudes intelectuales* presididas por el *amoroso sentido de lo real* (uno, verdadero, bueno y bello). Su tarea, entonces, podría inicialmente compararse al «cortejo» del enamorado (no se olvide que el *philo-sopho* lo es del saber) que se encamina aventuradamente hacia el interior del ser querido hasta derrumbar las barreras que impiden el acceso a los rincones cada vez más hondos y ricos de su intimidad personal. Algo similar a la labor del ejército que tiene cercada una ciudad, y da vueltas y vueltas, buscando el lugar más propicio para iniciar la irrupción, hasta que, tras muchos rodeos, la fortaleza se rinde y ofrece a quien la asedia sus tesoros.

Acaso en este contexto, y tomándolas en buena medida como modelo de la metodología filosófica más honda, puedan entenderse las célebres palabras de la *Carta VII* de Platón, referidas justamente al meollo de la sabiduría humana: «Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que *después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente*»[8].

Sobre el fondo de estas ideas, y con el acierto que le caracteriza, también esta vez Savagnone ha dado en el blanco. Al referirnos a la genuina filosofía, y más cuanto más central y medular resulte su situación en el conjunto del saber, «lo que cuenta, lo que siempre debe estar en la base de todo los procedimientos lógicos, es que *se vea* la realidad. La misma defensa del principio de no contradicción encierra su íntimo vigor, más que en el rigor abstracto de la confutación de quien lo niega, en el descubrimiento de que lo que es, en cuanto es, no puede no ser. Es *este sumergirse de la inteligencia en las cosas, este emerger de ellas en toda la fuerza de su consistencia y de su sentido inteligible*, lo que guía después a la razón en la elaboración de sus variados procedimientos demostrativos. Si no se *ha visto* antes, no existe nada que demostrar»... ni que seguir conociendo... ni que vivir[9].

iv) Algunas sugerencias concretas. Por consiguiente, y aunque sin duda pueden indicarse orientaciones técnicas y específicas para guiar el ejercicio de la filosofía, en las circunstancias en que nos encontramos parece más interesante insistir sobre cuestiones a primera vista elementales, pero no por ello menos imprescindibles para *aprender a apreciar las cosas* ***como son en sí***, en toda su riqueza, que constituye hoy el objetivo primigenio y más urgente del genuino conocimiento.

Se trata de expresiones en apariencia tan simples como:

8. PLATÓN, Carta VII, 341c-344 e. (La cursiva es del autor).
9. Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., pp. 126-127.

• *atender a la realidad tal como es*, poniéndose personalmente en juego, sin miedo a intimar y comprometerse con ella;

• *empeñarse en conocer*, en «saborear» el universo, deteniendo el ritmo frenético de la vida y dedicando tiempo reposado a contemplar cuanto nos rodea y cuanto vibra en nuestro interior;

• *dilatar de continuo los propios horizontes*, sin abandonar por ello el sentido de lo concreto;

• *leer, reflexionar, ¡estudiar!, juzgar, ¡aprender a argumentar!*, procurando, al llevar a cabo cualquiera de estas operaciones, no interrumpir la mirada solícita a lo real o, por reiterar la aseveración programática de Heráclito, mantener «el oído atento al *ser* de las cosas»;

• *relacionar y contrastar* los distintos conocimientos, sin perder nunca de vista la estructura orgánico-jeráquica del conjunto;

• esforzarse en desentrañar el *significado* de cuanto acaezca en nuestro entorno, en lugar de contentarse con tomar nota del hecho, del simple dato;

• *ahondar* en lo ya sabido, evitando el caracoleo frívolo e insubstancial sobre la superficie de los sucesos y huyendo también de la constante búsqueda de novedades;

• ganar, entonces, en *intensidad y concentración* lo que pudiera perderse en extensión dispersiva;

• *escribir* lo que tenemos en la mente: muchas veces, un conocimiento no resulta claro y significativo hasta que logramos desplegar todos sus implícitos, en la lucha por trasladarlo al papel;

• *conceder importancia a lo que en verdad la tiene*, sin escatimar fatigas, en lugar de di-vertirse con cuestiones de poca monta, que no alimentan la inteligencia o incluso la empachan y descomponen, hasta hacerla enfermar...

En el fondo, con estas y otras sugerencias por el estilo, nos acercamos bastante a cuanto afirmábamos al referirnos a la imprescindible *apropiación* de la verdad por parte de quien efectivamente desea *vivir* su conocimiento. De ahí la oportunidad de las siguientes palabras de Gilson, que vienen a recordarnos lo que el capítulo III refería acerca de la vida teorética plena: «La diferencia que estoy tratando de describir se halla menos en una cualidad excepcional de la mente que en *el deseo de alcanzar una posesión activa y personal de la verdad filosófica*. En la mente de un hombre que ya ha nacido a la vida filosófica, las ideas no se siguen simplemente unas a otras —aunque sea en una secuencia lógica—, como ocurre cuando las leemos por vez primera en un libro; no están simplemente asociadas en un proceso de razonamiento y según las exigencias de la demostración; no se colocan meramente en su sitio como las piezas de un rompecabezas rigurosamente diseñado; más bien diríamos que *se funden en un todo orgánico*, animadas interiormente por una única vida y capaces de asimilar o rechazar espontáneamente

—según leyes de su propio desarrollo interno— el alimento espiritual que se les presenta» [10].

Observaremos que todo ello reviste gran importancia a la hora de analizar los distintos componentes de la filosofía y, sobre todo, la unidad intimísima que debe acompañarlos en el único lugar donde de veras existen: en el entendimiento —¡en la persona!— de quien los va haciendo suyos.

Pero ahora conviene sacar a la luz otro aspecto determinante del modo como el filósofo ha de adentrarse en el universo.

c) *La relación con el todo*

i) Trascender lo inmediato. «En metafísica, el arte de escribir consiste en hacer sensible y palpable lo que es abstracto. Hacer abstracto lo que es palpable es su vicio y su defecto. El de aquéllos tan mal llamados "metafísicos" en este siglo» [11].

Dentro del lenguaje figurado en que se inscribe, este nuevo aforismo de Joubert resume con acierto el núcleo de cuanto queremos afirmar. *a)* En primer término, condensa lo ya esbozado: que para comprender la verdad de cualesquiera realidades y eventos resulta imprescindible no aislarlos del todo individual —persona o cosa— en que en efecto se encuentran o al que afectan. *b)* Pero, además, añade el complemento imprescindible a esta primera condición: es decir, la necesidad de poner cada uno de nuestros conocimientos particulares en relación con su entorno y, al término, con ese *todo* al que veíamos que la filosofía apelaba siempre, de forma más o menos expresa, en su intento por alcanzar los veneros del ser.

También en este extremo filosofía y ciencias se enfrentan con sus objetos de estudio de manera distinta. Ahora bien, se quiera o no, la mente de nuestros contemporáneos se encuentra en gran medida conformada por el modo de acercarse al universo propio de los saberes sectoriales, atentos ante todo a lo empírico y particular. Y esto ha producido determinados efectos —en cierto modo, una desviación de la orientación natural de la inteligencia humana—, que expresan adecuadamente las palabras que siguen: «El ejercicio prevalente de la racionalidad en el ámbito científico ha causado en el entendimiento del hombre occidental una dificultad notable para la comprensión metafísica de sí mismo y del mundo, y sin esta atención al ser la razón ya no encuentra la huella de Dios en lo creado. *El cientificismo y la metodología empírica nos han legado como herencia una ceguera de la mente para todo lo que supera el mundo visible y verificable*» [12].

10. Étienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, cit., pp. 29-30. (La cursiva es del autor).
11. Joseph JOUBERT, *Pensamientos*, cit., p. 32, núm. 84.
12. Lluís CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Armando Editore, Roma 1996, p. 119. (La cursiva es del autor).

En tales circunstancias, la filosofía resulta imprescindible, ya se trate de su ejercicio espontáneo, llevado a término en muchos casos por el propio científico, ya de su despliegue formal y técnico, propio del filósofo profesional. Y lo es justo para cumplir los dos fines a los que la hemos visto enderezada a lo largo de todo nuestro estudio: *a)* para integrar las adquisiciones cognoscitivas de la ciencia en una visión más amplia y unitaria ¡y verdadera! de lo real; y *b)* para que sus aplicaciones técnico-prácticas alcancen ese significado hondo y *global* sin el que, beneficiando aspectos o facetas parciales, podrían a veces resultar lesivos para la vida humana en su conjunto, como existencia *personal*.

ii) Amplitud de perspectivas. Lo que acabamos de ver podría ilustrarse acudiendo a una cuestión tremendamente actual y de incidencia cotidiana. La presunta mentalidad «empírica» y «positiva» a que aludimos desde hace unos instantes anima a bastantes personas a definir y valorar algunos de los grandes logros y descubrimientos contemporáneos apelando *de manera exclusiva* a «eso que está ahí», al aparato que todos podemos ver y tocar, dotado de cada vez más y más asombrosas posibilidades técnicas. Pero esa manera de proceder, aunque provista de cierto valor de verdad, resulta corta; quien la pone en práctica está utilizando un modo de conocer radicalmente *abstracto*. La televisión, o Internet o los complejos e inéditos resortes de la economía en el mundo de hoy *no **son*** elementos «técnicos» aislados, susceptibles de un análisis exhaustivo al margen de lo que los rodea; ***son*** asimismo y primordialmente manifestaciones privilegiadas de todo un modo de concebir y vivir la existencia —las relaciones interpersonales, en especial—, condensada o hecha carne, por decirlo de algún modo, en ésas y otras realidades también muy representativas. Y mientras no se las encuadre y conecte con ese *todo*, e incluso con el modo en que el conjunto se relaciona con su Principio absoluto, con Dios, no puede decirse que se está obteniendo un conocimiento adecuado, susceptible de regir y rectificar, cuando fuere el caso, el uso de tales herramientas y la propia vida de quienes las utilizan y de la humanidad en su conjunto.

Por semejantes razones, ni una fusión bancaria o un reajuste empresarial, ni un programa televisivo ni los iconos predominantes en «la red» ni la concreta política «sanitaria» impuesta por algunos organismos internacionales a países menos desarrollados... pueden conocerse *realmente* si se los desvincula del resto de la civilización en la que se encuadran y a la que representan y, a su vez, modelan. Una civilización dotada hoy de dimensiones planetarias y particulares ventajas e inconvenientes para las *personas* que formamos parte de ella... que en absoluto podemos omitir al juzgar las situaciones singulares de nuestro vivir inmediato. Lo otro, prescindir alegremente del *todo*, por más que pretenda atenerse a «lo que hay delante de nuestros ojos» a «lo tangible aquí y ahora», ni ofrece un saber *real* ni permite orientar la propia existencia ni mejorar las condiciones de vida de quienes nos rodean. Constituye, por volver a la terminología de que nos estamos sirviendo, un conocimiento válido en su propio nivel, pero *abstracto*... y necesitado por ello de la corrección metodológica que aporta la filosofía.

En este sentido podrían interpretarse las acertadas palabras que Clavell publicaba hace alrededor de un lustro: «Muchas veces se ha hablado de la industrialización o de la urbanización como fenómenos sociales que llevan de forma prácticamente necesaria y determinista a la secularización. Pero, además de dejar a un lado el papel insustituible de la libertad, estos análisis no tienen a veces en cuenta el hecho de que la modalidad histórica de estos fenómenos *es consecuencia de algo mucho más profundo*. En efecto, el desarrollo económico y tecnológico ha sido llevado a puerto *sin una adecuada visión del hombre* o, más aún, *sobre la base de un error antropológico*: y semejante realidad ha arrojado por fuerza un saldo negativo» [13].

De manera similar, pero opuesta, el fracaso práctico del comunismo —con la emblemática caída del muro en 1989— no debe interpretarse como simple resultado de la incompetencia técnico-económica de quienes gestionaban la vida en la antigua URRS. Se encuadra dentro de un fenómeno de más alcance, que cabría calificar como el resurgir de las aspiraciones personales y religiosas de toda una civilización hastiada de los moldes materialistas y del consumismo. Un renacer que también confiere la explicación última a realidades como el voluntariado, el proliferar de ONGs con fines auténticamente humanitarios, los numerosos movimientos pro-vida, el auge de lo que se viene llamando la «ciudadanía» o, por aducir tal vez el ejemplo más claro, la «sorpresa» de la Jornada Mundial de la Juventud en Roma, en agosto del año 2000.

Como en su momento aseguraba Pieper, *sin poner esas realidades particulares en relación con el todo —con la humanidad en su conjunto, con el mundo y con Dios— resulta imposible alcanzar un conocimiento filosófico (del sentido) de ninguna de ellas*.

* * *

De donde cabría concluir que, con independencia de técnicas más o menos elaboradas y fruto normalmente de la biografía y la idiosincrasia personales, la columna vertebral del método filosófico podría condensarse en la simple pero muy exigente expresión de *atenerse a la realidad*: *a)* a la realidad *particular y concreta* que da sentido a cada uno de los elementos que la componen y de la que no es legítimo desconectarlos, y *b)* a la realidad *total* en cuyas coordenadas se sitúa el objeto de estudio de la filosofía, y que sólo se muestra como tal cuando nuestra vista se adentra hasta esos niveles —los del ser— en que los componentes del cosmos personal e infrapersonal tienden sus lazos recíprocos y muestran su dependencia respecto al Ser subsistente, Dios, que está en el origen y al que se encaminan todos ellos.

13. *Ibídem*, p. 45. (La cursiva es del autor).

2. La unidad de la filosofía

a) *Al resplandor del ser*

i) La filosofía primera. Si recordamos que la índole filosófica de un conocimiento se encuentra determinada no tanto por el tema sobre el que versa sino por la hondura con que pregunta y por la resolución con que intenta responder a esos interrogantes, comprenderemos, con Mondin, que «cualquier cosa es susceptible de indagación filosófica». Y que, «por eso, puede darse una filosofía del hombre, de los animales, del mundo, de la vida, de la materia, de los dioses, de la sociedad, de la política, de la religión, del arte, de la ciencia, del lenguaje, del deporte, de la risa, del juego, etc.». El mismo autor nos informa, sin embargo, de que, «de hecho, los que se denominan filósofos han estudiado preferentemente sólo algunos problemas, que se recogen bajo los nombres de lógica, gnoseología (o problema del conocimiento), epistemología, metafísica, cosmología, antropología, ética, teodicea (o religión), política, estética, pedagogía, cultura, lenguaje y axiología, que constituyen por tanto las partes principales de la filosofía» [14].

Sentado lo cual, interesa señalar que el filósofo, cuando lo es sin fraudes, *ama* de veras *la sabiduría*: anhela ese tipo de conocimiento vivo que en su momento abocetábamos y que incluye, como elemento fundamentalísimo y cuasi definitorio, el afán de unidad o, si se prefiere, la aspiración de conocer todo lo que existe «como incluido en los primeros principios y las primeras causas, o al menos en relación con ellos» [15].

Ahora bien, frente a otros modos de saber, la filosofía aspira a averiguar lo que *son* las personas y las cosas, y a advertirlo *con la máxima hondura* permitida al entendimiento humano. Filosofar consistirá, entonces, en fin de cuentas, en sacar a la superficie la conexión de todos los existentes y de los elementos que los integran con el principio que constituye para cada uno su respectivo *ser*; o, si se prefiere, en apreciar y saborear el conjunto de componentes y atributos de cada una de esas realidades, sus estructuras más íntimas y las irisaciones de superficie más vistosas... *a la luz del ser* que las anima.

De ahí la importancia primordial que en el pensamiento filosófico corresponde a lo que Aristóteles calificó como *próte philosophía* o filosofía primera y que hoy denominamos normalmente metafísica o saber del ente en cuanto ente: de todo lo que es justo *en cuanto es*, es decir, en cuanto que tiene ser o participa de algún modo de él. Pues, en realidad, semejante saber no constituye «una especialización de la filosofía, sino su propio núcleo. Como quiera que *toda la filosofía no es en el fondo sino un preguntarse sobre el ser de cualquier cosa que no*

14. Battista Mondin, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 13.
15. Étienne Gilson, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 21.

sea la pura nada, toda indagación filosófica puede calificarse con pleno derecho de metafísica»[16].

(Si de hecho reservamos este título para una disciplina concreta, con exclusión de las demás, se debe a que en ella se estudia algo determinado que ninguna otra analiza: no, ciertamente, la configuración peculiar que el ser adopta en esta o aquella realidad particular: el diamante o la persona humana, por aludir a dos ejemplos de muy desigual relieve; sino los mil y un modos que semejante ser adquiere en *todo aquello que es*, sin ceñirse a una realidad singular ni excluir ninguna de las restantes: maneras más o menos intensas a tenor de los entes de que se trate, y siempre variadas, pero susceptibles de ser advertidas con una mirada que, forzando un tanto el lenguaje y la manera más habitual de pensar, habría que calificar como «universal-concreta»: capaz de aunar sinérgicamente cuanto todos los existentes tienen en común —el ser— con la forma absolutamente singular, ¡única!, como cada uno de ellos lo encarna).

ii) Las filosofías segundas. Como ya hemos sugerido, el origen histórico de esta denominación se remonta hasta Aristóteles. Sus predecesores hablaban de conocimiento filosófico cuando indagaban sobre la universalidad de los existentes con vistas a obtener una respuesta última acerca de ellos. Pero los padres del pensamiento griego identificaban semejante totalidad con lo que constituía el entorno de su experiencia: es decir, en la mayoría de los casos, con las realidades *físicas*, asequibles a los sentidos. La filosofía era el estudio de *ese* todo.

Cuando, tras las huellas de Platón, Aristóteles se pregunta si además de las substancias materiales no existirán algunas otras supracorpóreas, y cuando descubre que a éstas les corresponde una «entidad» o categoría superior a la del conjunto del mundo sensible: *a)* el universo estudiado por la filosofía amplía sus fronteras, excediendo el ámbito de la experiencia inmediata para dar cabida a esos otros entes que la sensibilidad humana no es capaz de aprehender pero la inteligencia sí; y, sobre todo, *b)* el fundador del Liceo advierte que las realidades recién descubiertas, las suprasensibles, *son más dignas de atención* por parte del filósofo que lo que hasta hace pocos años había ocupado a sus antecesores. Como consecuencia, el saber que de manera preferente, aunque no exclusiva, versa sobre ellas merece con todo rigor el título de filosofía *primera*... mientras las investigaciones sobre la naturaleza sensible se ven rebajadas, por decirlo figuradamente, a filosofía *segunda*.

Una y otra son filosofía, en la acepción más cabal del vocablo, por cuanto pretenden conocer lo que *es* la realidad y *con la profundidad imprescindible* para destacarse de lo que más tarde constituirían las ciencias particulares y positivas. Y cada una a su manera se relaciona con el todo. En el caso de la metafísica esto resulta obvio. Pero tampoco la «filosofía de la naturaleza» constituye propiamen-

16. Juan José SANGUINETI, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 192. (La cursiva es del autor).

te un saber sectorial: de lo contrario, dejaría de ser filosófico; y no lo es —resuena de nuevo la honda advertencia de Pieper— porque Aristóteles no descansa hasta encontrar la *última explicación* de las realidades mudables en el Primer Motor inmóvil, Dios, que es también el término de su metafísica y que, dando razón cabal de *todo* cuanto se encuentra en el universo, reintegra en el *todo* filosófico a cuanto resulta *terminalmente* comprendido gracias a Él.

Con otras palabras, que recuerdan lo tratado en el capítulo II: como el Estagirita aspira a conocer el fondo más radical de lo que investiga, y no sólo propiedades o principios intermedios, su indagación conecta inevitablemente con *todas* aquellas otras que también se preguntan por ese fundamento primigenio; y lo mismo sucederá, a lo largo de los siglos, con todas las investigaciones que traten de descubrir con el vigor natural del entendimiento la raíz *definitiva* de un suceso o de un grupo de ellos. Aun cuando el tema analizado sea particular y concretísimo —el amor, el arte, la sexualidad, el juego, el deporte, el buen humor...—, la indagación adquiere el rango de lo filosófico por cuanto, en su afán de radicalidad, acabará por toparse con el *ser* y, más allá, con el Ser supremo al que el ser participado remite, y que es también, proporcionalmente y de forma original en cada caso, lo que confiere su decisivo sentido *a cualquier otra realidad*.

Desde este punto de vista, y de acuerdo con lo que ya sabemos, es la drasticidad del interrogante lo que confiere a una investigación la categoría de filosófica, por cuanto, para darle cumplida respuesta, habrá de poner en juego al conjunto de lo existente: al mundo, al hombre y, en última y más definitiva instancia, a Dios.

b) *Filosofía teorética*

i) En la cumbre del saber. Cuando una persona dotada de cierta sensibilidad pretende comprender lo que es la poesía y gozar de ella, lo lógico es que acuda a los poemas más logrados de un autor o del conjunto de la literatura, aquéllos donde la inspiración de los artistas se ha expresado de forma más plena.

Pues algo muy parecido sucede con la denominada *filosofía teorética*, aquélla que acabamos de esbozar, que en su momento calificábamos como «saber del ser» o saber sin más, y que en sí misma no estaba orientada a otro objetivo distinto que el propio conocer. También ella, para captar más a fondo lo que *es*, dirigirá prioritariamente su atención a las realidades dotadas de mayor entidad o, si se prefiere, de un ser más noble.

De ahí, como acabamos de ver, surge la distinción entre filosofía primera y filosofías segundas. No tanto porque la *próte philosophía*, después llamada metafísica, atienda *exclusivamente* a las realidades espirituales, pues su tema lo constituye *todo* lo que es; sino porque a los componentes de ese todo los contempla *en el modo y medida* en que cada uno es y, por ende, lo supracorpóreo es con-

siderado de manera mucho más intensa, detenida, acendrada y prioritaria, ya que allí se advierte con mayor claridad y hondura en qué consiste *ser*.

Y éste es ya un motivo, y no el menos importante, para que *Dios represente el principal objeto de estudio de la metafísica y de todo el saber filosófico y natural* (razón por la que Aristóteles llamaba también a su filosofía primera «teología» o estudio sobre Dios y por la que Tomás de Aquino reitera la necesidad de que «*fere tota philosophia ad cognitionem divinorum ordinetur*», de que «casi toda la filosofía se ordene al conocimiento de Dios»). Pues, en verdad, lo que de Él podamos conocer, aunque resulte muy imperfecto, además de llenar colmadamente las ansias humanas de saber, como más de una vez hemos sugerido, arroja una luz poderosísima sobre el conocimiento de todo lo demás.

ii) Algunos temas de la filosofía teorética.

• *Teología natural*. Por las dos causas, Dios ha atraído el interés primordial de los filósofos a lo largo de prácticamente toda la historia del pensamiento de Occidente, y en los mejores de sus representantes: *a)* por su misma categoría intrínseca, y *b)* porque la referencia a Él resulta ineludible para descubrir el *sentido* último de cuanto se ofrece a nuestra experiencia y, más en concreto, de las realidades humanas. Por eso, cuando parte del pensamiento contemporáneo decidió «acabar con Dios» (Nietzsche), sobrevino como consecuencia inevitable la denominada «muerte del hombre», reducido entonces a poco más que un animal evolucionado, a una pasión inútil, a un ser para la muerte, al puro entrecruzarse de pulsiones... a un absurdo.

Y, en efecto, según sostiene Ratzinger, «cuando se considera acientífico hablar de Dios, cuando el discurso correspondiente es expulsado del lenguaje del pensar y recluido en un ámbito puramente de construcción subjetiva, dejamos de hablar de manera apropiada del hombre, su dignidad y sus derechos. Hablar de Dios es constitutivo del discurso humano» [17]. A lo que añade Mondin que el estudio sobre Dios representa «para el filósofo no sólo una posibilidad sino incluso un deber, como quiera que manifiesta la irreprimible exigencia de la naturaleza humana de encontrar el sentido de su origen y de su fin último» [18].

Junto a la consideración de Dios, que constituye a la par su cumbre y su clave, la filosofía teorética estudia también *todo lo relativo al hombre y al mundo* (de acuerdo con la enumeración de Mondin que situábamos al inicio de este apartado 2, y que podría ampliarse a la vista de los nuevos desarrollos del pensamiento contemporáneo), pero siempre desde la perspectiva que le es propia. Es decir, *a) con vistas al saber mismo*, y en esto se diferencia de la filosofía práctica, de la que inmediatamente nos ocuparemos; y *b)* con la pretensión de obtener de todo

17. Joseph RATZINGER, *El hombre entre la reproducción y la creación. Cuestiones teológicas acerca del origen de la vida humana*, en AA.VV., «Bioética», Rialp, Madrid 1992, pp. 65-66.
18. Battista MONDIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 112.

ello *una respuesta cabal y definitiva*, *la más radical* que pueda alcanzarse con el uso del entendimiento: y en esto, como hemos repetido, se distinguen de las ciencias particulares, cuyo tema puede materialmente coincidir, en muchísimos casos, con los propios de la filosofía.

• *Antropología*. En este marco habría que encuadrar una de las disciplinas filosóficas que en el momento actual gozan de mayor interés y desarrollo: *la antropología*. Considera ésta, desde la perspectiva que acabamos de apuntar, al ser humano junto con todas aquellas determinaciones que lo caracterizan esencialmente: su condición espíritu-corpórea; su eminente dignidad y particularísima singularidad; su intimidad; su apertura a la verdad, al bien y a la belleza; su libertad; su índole sexuada, que lo configura como persona-varón y persona-mujer; su innata inclinación a entrar en contacto con los restantes hombres y a entregarse amorosamente a ellos, componiendo distintas comunidades, como el matrimonio y la familia que con él se inaugura, las llamadas organizaciones intermedias, la sociedad civil...; su ingénita disposición al trabajo, etc.

En relación a esta disciplina, y a la vista de algunas pretensiones actuales, conviene puntualizar un extremo. El esclarecimiento cumplido de lo que el hombre es *corresponde por derecho propio a la filosofía* (e incluso a la filosofía primera) y no a ninguno de los saberes sectoriales, aunque éstos, como es obvio, pueden aportar datos de gran interés para ese conocimiento. Y la razón es que el «elemento» definitivo que configura al sujeto humano como tal, como *persona*, está constituido por el espíritu, inasequible por definición, en virtud de su índole suprasensible, a cualquiera de las ciencias experimentales.

• *Teoría del conocimiento*. También merece una mención especial, dentro de la filosofía teorética, la *gnoseología* o *teoría del conocimiento*, aunque el auge adquirido en los últimos siglos se deba en buena parte a razones históricas un tanto discutibles, unidas a lo que en su momento calificábamos como giro antropológico. En determinados ambientes se otorga a la gnoseología el privilegio de juzgar sobre el valor de la metafísica, incluso con anterioridad al desarrollo de ésta. Y, ciertamente, es su función examinar los fundamentos y el alcance del conocimiento humano. Pero esto no puede hacerlo sino en cuanto que semejante conocer se está ya desarrollando y, por la espiritualidad que le es propia, se vuelve espontáneamente sobre sí mismo para certificar su validez o corregirse en caso de que haya incurrido en error. De manera similar, como disciplina filosófica formalmente constituida, la gnoseología forma parte de la metafísica y se origina y despliega en su seno: es la propia filosofía primera, orientada de manera primaria y directa al ser de los entes, la que a lo largo de su desarrollo re-flexiona sobre los procedimientos que está poniendo en juego y los resultados que con ellos obtiene, para confirmarlos o modificarlos.

• *Filosofía de la naturaleza*. Por su parte, la *filosofía de la naturaleza* tiene como objeto de estudio el conjunto de los entes corpóreos, caracterizados de manera constitutiva por su condición móvil, aunque ésta sea muy distinta en los se-

res inertes y en los dotados de vida. Tales realidades caen también bajo la consideración de la filosofía primera, por cuanto también ellas *son*: en este sentido, la filosofía de la naturaleza se distinguiría de la metafísica por el simple hecho de limitarse al análisis de la realidad material. Se subraya así la diferencia entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias experimentales, como la física, la química o la biología, cuyo tema de estudio son también las realidades corpóreas. Y así, el conocimiento filosófico del mundo infrapersonal no equivale a la suma de las noticias obtenidas por las ciencias, aunque también en este caso pueda servirse de ellas y deba tenerlas en consideración. ¿Por qué? Porque ninguno de los saberes experimentales indaga sobre el universo tomando como punto de referencia y haciendo objeto de sus preguntas el hecho de que éste *es*, que constituye por el contrario el rasgo definitivo de la filosofía y lo que permite ponerlo en relación intimísima con el hombre y con Dios, *Ser* supremo y subsistente.

Volviendo, pues, en parte, a ideas vertidas hace unos instantes, habría que concluir reafirmando que las «distintas modalidades de la filosofía son filosóficas en cuanto ponen en relación su propio campo específico con el interrogante sobre el ser» [19].

c) *Filosofía práctica*

i) En torno al ser y al obrar. Frente a lo que a veces se ha sostenido, la condición señalada en el párrafo precedente se cumple también, a su modo, para la filosofía práctica. Pues si sus partes fundamentales —la ética y la política y cuanto con ellas está directamente conectado— no se hallaran en fin de cuentas relacionadas con el ser y, desde semejante perspectiva, con el todo, no admitirían en rigor el calificativo de «filosóficas».

Es éste uno de los puntos donde se advierte el avance de Tomás de Aquino en relación a Aristóteles, a cuyos planteamientos básicos suelen referirse quienes hoy se esfuerzan en recuperar, después de siglos de descuidado olvido, la capital distinción entre saber teorético y práctico, que estableciera por vez primera el pensador de Estagira.

Dentro de los límites que marca muestro estudio, el adelantamiento a que aludimos podría resumirse diciendo que en Tomás de Aquino existe una más íntima y estrecha relación entre ser y obrar, por cuanto este segundo no es sino la floración o culminación perfectiva —impulsada y mediada por la libertad cuando se trata del hombre— del mismo acto de ser al que en último término atienden también las filosofías teoréticas: para el filósofo napolitano, el comportamiento ético-político no sólo está enraizado en el acto personal de ser del hombre, sino

19. V. MELCHIORRE, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milán 1982, p. 6.

que constituye su exigida expansión y su manifestación cimera. Por consiguiente, semejante obrar resultará correcto cuando siga la tendencia originaria marcada por el carácter activo-expansivo del ser que, en el momento mismo de la concepción, Dios confiere a cada nueva persona junto con su alma y «en propiedad privada», poniéndolo ante Sí sin ningún género de intermediarios y destinándolo de tal modo a convertirse en un interlocutor del amor divino por toda la eternidad, como acertada y reiteradamente señaló Carlos Cardona.

Nada de esto, como es obvio, invalida los planteamientos aristotélicos, sino que más bien los conduce a plenitud y establece los cimientos definitivos para distinguir y enlazar con mayor corrección las dimensiones teoréticas y prácticas del saber acerca del hombre. Que es lo que se apunta, por ejemplo, al sostener la necesidad de «desarrollar la ética sobre bases teoréticas suficientemente seguras, derivándolas de la antropología, de la metafísica y de la teología natural», frente a las pretensiones de morales autónomas al estilo de la kantiana, que «por fuerza desembocan en el subjetivismo y en el relativismo»[20].

ii) Sobre lo necesario y lo libre. Por otro lado, la distinción entre el saber teorético y el práctico tampoco estriba terminalmente en el pretendido carácter abstracto o universal del primero frente a la índole particular y concreta del segundo.

De nuevo en este punto conviene matizar las posturas respectivas de Aristóteles y Tomás de Aquino. Pues para el primero, como sugerimos en la *Presentación*, «la inteligibilidad de lo individual es todavía sólo un reflejo de la de la esencia universal que le es intrínseca». Sin embargo, como también advertimos, la situación muda de manera bastante notable si tomamos en cuenta uno de los principios clave de la metafísica de Santo Tomás; a saber, que, en definitiva instancia, «un ente resulta inteligible no a causa de su esencia, sino de su ser», siendo éste, para el filósofo de Nápoles, «único e irrepetible y, por ende, supremamente individual».

«En esta línea —prosigue Savagnone, al que desde hace unos instantes estamos glosando— tal vez sea posible llegar más allá del pensamiento clásico y extender la noción de *theoria* hasta incluir en ella la consideración de lo individual. La contemplación no se dirige sólo a las esencias inmutables y necesarias, sino que puede posarse también sobre lo mudable, sobre lo contingente. No nos conduce inevitablemente fuera del juego agitado de las situaciones particulares que conforman nuestra vida, sino que [...] puede también ayudarnos a sumergirnos más profundamente en ellas, a "llegar hasta el fondo" del devenir y de la multiplicidad de lo cotidiano».

A lo que, en consonancia con lo que queremos afirmar, y saliendo al paso de algunas desviaciones que se han dado en el pensamiento contemporáneo, añade:

20. Battista MONDIN, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 128.

«Nada de esto anula la diferencia entre razón teorética y razón práctica, porque esta última conoce lo individual en cuanto se encuentra ligado a la acción del sujeto y *en vista de esta acción*. Pero elimina el dualismo entre las dos formas de razón y pone de relieve que la rehabilitación de la razón práctica no implica por fuerza un devaluación de la contemplación, sino que, por el contrario, puede ayudar a su recuperación en un ámbito en exceso abandonado a la irracionalidad de las pasiones, como es el de la vida moral»[21].

La diferencia entre filosofía contemplativa y filosofía práctica se inserta, pues, en último análisis, en ese realizarse la segunda *con vistas a la acción*, sobre todo si se tiene en cuenta que el obrar humano relevante para la ética y la política es el que deriva de la libertad. Y ésta, como creatividad participada anclada en el espíritu, como principio de operaciones por lo mismo no determinadas y en ese sentido imprevisibles, da lugar a una «*novedad* de ser» impredecible, que por fuerza marca las distancias entre la filosofía teorética y la práctica y torna más flexible el modo de proceder de esta última.

Cuestión que ya había puesto de relieve Aristóteles y están sacando a la luz las distintas corrientes contemporáneas que han rehabilitado la razón práctica y la retórica, pero que probablemente adquiriría una más firme fundamentación si se examinara el asunto atendiendo a la naturaleza y función del acto personal de ser, que en una *Introducción* general a la filosofía sólo hemos podido esbozar.

iii) Algunos temas de la filosofía práctica. Según explica Tomás de Aquino, la filosofía moral o ética trata «de las *operaciones humanas*, que proceden de la voluntad del hombre según la ordenación de la razón», que las caracteriza como buenas o malas. «Así como el objeto de la filosofía natural es el movimiento, o el ente móvil, así *el objeto de la filosofía moral* es la operación humana ordenada al fin, o también el hombre en cuanto que actúa voluntariamente con vistas al fin»[22].

• La que se ha solido denominar *ética general* o *fundamental* considera los principios básicos de la moralidad de los actos humanos: el fin último del hombre, Dios, causa definitiva de su felicidad; la ley moral; su aplicación a través de la conciencia, el pecado, los hábitos morales (virtudes y vicios) y su relación con la moralidad...

• La llamada *ética social*, por su parte, estudia la moralidad de los actos del hombre en cuanto éste es miembro de la distintas sociedades. «Entre los diversos temas de que trata —explica Artigas—, pueden señalarse, por ejemplo: en qué consiste el *bien común* de la sociedad; qué relación existe entre *los individuos y la sociedad*; la función de la *autoridad social*; la obligatoriedad y moralidad de las *leyes civiles*; el *principio de subsidiariedad*, por el que la autoridad debe respetar y fomentar todo lo que sean capaces de hacer los individuos y los grupos

21. Giuseppe SAVAGNONE, *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, cit., pp. 184-5. (La cursiva es del autor).
22. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, I, 1, 3.

intermedios, interviniendo en los temas que lo exigen; la naturaleza, función y derechos primarios de la *familia* como célula básica de la sociedad; los fines del *matrimonio* y los obstáculos que se oponen a ellos»[23].

Es bastante evidente que la filosofía práctica está sufriendo en los momentos actuales cambios notables. Los problemas que suscita la civilización contemporánea obligan a un estudio constante de sus fundamentos, para ahondar en ellos, y a un análisis detenido de las nuevas situaciones, con el fin de valorarlas éticamente. El desarrollo espectacular de la genética y ciencias afines, por ejemplo, plantea cuestiones que hace sólo veinte o veinticinco años habrían sido consideradas como de ciencia ficción. Por eso la *bioética*, que indaga este tipo de asuntos, está alcanzando un auge cuyo desarrollo futuro resulta muy difícil de prever. También merecen una especialísima atención los asuntos relativos a la *moral sexual*: realidades en otro tiempo minoritarias, como el divorcio, las relaciones pre o extra o más bien contramatrimoniales, las parejas de hecho, la homosexualidad..., están adquiriendo proporciones preocupantes y, sobre todo, cambiando los puntos de referencia de toda una civilización, que casi se ve forzada a admitirlas dentro de lo amparado por el derecho. Otro punto de interés gira en torno a las relaciones del ser humano con la naturaleza que habita: ecología, demografía, etc. Por fin, nuevos retos plantea también el rumbo que han ido tomando algunas *cuestiones sociales*: la relación entre libertad y verdad, en el seno de las democracias, los nexos entre países desarrollados y pueblos sometidos a la más execrable de las miserias, el desbocarse de la información no siempre respetuosa de la verdad...

En tales circunstancias, la llamada al estudio sereno de la realidad que componía el final del capítulo III ve incrementada su urgencia. Y, además, la ve crecer en la dirección que entonces señalábamos: la de profundizar en el ***ser*** de las realidades que componen nuestro entorno y, en especial, de la persona humana. Como se ha señalado repetidamente, los novísimos y muy graves problemas surgidos a finales del segundo milenio no pueden resolverse con una especie de «consenso» más o menos compartido, que instauraría una «ética autónoma y de *mínimos*». Por el contrario, encontrarán su solución cuando volvamos a interesarnos, de manera comprometida, por lo que el hombre ***es*** en cuanto persona y por las amables exigencias que de ello se derivan. Según explicaba Juan Pablo II ya en 1986, es «necesario que la reflexión ética se funde y se arraigue cada vez más profundamente en una verdadera antropología, y ésta, por último, en aquella metafísica de la creación que está en el centro de todo pensar cristiano. La crisis de la ética es el "test" más evidente de la crisis de la antropología, crisis debida a su vez al rechazo de un pensar auténticamente metafísico. Separar los tres momentos —el ético, el antropológico, el metafísico— es un gravísimo error. Y la historia de la cultura contemporánea lo ha demostrado trágicamente»[24].

23. Mariano ARTIGAS, *Introducción a la filosofía*, EUNSA, 4ª ed., Pamplona 1995, p. 78.
24. JUAN PABLO II, *Discurso*, 10-IV-1986.

3. Algunas virtudes imprescindibles para el filósofo

Tal como sugiere Gilson, «la buena vida filosófica es la vida de un filósofo cuyo intelecto actúa bien debido a sus virtudes especulativas, bajo el constante estímulo de una voluntad que lo dirige hacia la sabiduría perfecta como causa final de todas sus operaciones» [25]. La categoría del pensamiento filosófico deriva, pues, como sugeríamos, más que del empleo de técnicas y procedimientos alambicados, de un conjunto de ***virtudes*** intelectuales y morales, que capacitan *personalmente* al filósofo para conocer la realidad.

a) *En la aprehensión de la verdad*

i) Las virtudes intelectuales. Desde los tiempos de Aristóteles, al hablar de las virtudes intelectuales resulta casi obligado referirse a las cinco que el pensador de Estagira considerara en ocasiones como las más significativas: 1) la sabiduría, 2) el *nous*, traducido normalmente por «intelecto» o «entendimiento» o «hábito de los primeros principios», 3) la ciencia, 4) el arte o técnica, que en él ostentan un sentido en cierto modo aglutinante de lo que hoy designamos con los dos vocablos distintos, y 5) la prudencia.

En las circunstancias actuales, y con vistas a un correcto ejercicio del conocimiento filosófico y aun del conocimiento humano en general, parece conveniente centrar la atención en el segundo de esos hábitos intelectivos, el *nous*, cuya función primordial es, como se acaba de insinuar, aprehender los primeros principios. Y, al respecto, frente a lo que a veces se ha pretendido, es menester dejar muy claro que semejantes principios no son una suerte de reglas autónomas del entendimiento humano, sino, por decirlo de algún modo, *las leyes que rigen a la propia realidad*. No se trata de que nuestra inteligencia esté constituida de tal manera que tenga que pensar lo que la ocupa de acuerdo con ciertas normas, porque de lo contrario no podría «funcionar». No, lo que sucede es que ese entendimiento, por su misma naturaleza, está capacitado para conocer las cosas tal como son y, por ende, se adapta a las normas vigentes en ellas. Y así, como la realidad no es contradictoria ni podrá nunca serlo, pues eso supondría que algo fuera y dejara de ser simultáneamente y en relación a idéntico aspecto o atributo, nuestro entendimiento acoge esa ley y no se contradice a sí mismo, afirmando y negando a la vez y desde el mismo punto de vista lo que en la realidad sucede.

Por eso, sostener la relevancia del *nous* en la tarea filosófica y en todo conocimiento propiamente humano equivale a reafirmar una de las ideas de fondo de esta *Introducción* y del capítulo concreto que nos ocupa: la necesidad de atender a la realidad para orientar nuestro conocimiento y nuestra entera vida. Cuando se

25. Étienne Gilson, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 54.

sostiene que todo el saber humano debe realizarse a la luz de los primeros principios y en conexión con ellos; o cuando, con expresión más sugerente, se explica que lo propio del filósofo genuino es ***vivir** en el primer principio*, en definitiva quiere afirmarse sólo lo que sigue: el deber que le incumbe de conocer y vivir *en la realidad*, sin desligarse de ella mediante fantasías o juegos de pura lógica irrelevante o a través de acciones, individuales o sociales, que prescindan de la naturaleza y el ser de las cosas, personas e instituciones ligadas a ellas.

En este sentido de aprecio apasionado y subordinación a lo real resultan muy pertinentes el par de observaciones que a continuación transcribimos. La primera es de 1796, y nos advierte que «*el entendimiento sólo puede **crear errores***. Las verdades no las crea, existen; no hace más que verlas, aclararlas, descubrirlas y exponerlas» [26]. La segunda, más actual, advierte: «No se puede inventar todo. Sobre todo, *no se puede inventar la realidad*. O nos acomodamos a ella o, de lo contrario, tendremos que pagar un gran precio por nuestra arrogancia intelectual. Porque si queremos que la vida se ajuste al modelo teórico que algunos intelectuales construyen con lo que G. Bernard Shaw llamaba un "saber sin sabiduría", el daño y el sufrimiento causados pueden ser irreparables» [27].

ii) Las virtudes morales. No se trata tampoco de un tema nuevo. De forma más o menos expresa aludimos a ellas en el capítulo III, al analizar las relaciones entre filosofía y vida. Y, en resumen, concluíamos que sólo una existencia éticamente recta torna a una persona apta para elevarse hasta las alturas comprometidas del conocimiento filosófico. Para comprobar lo arraigada que esta convicción se encuentra en nuestra tradición sapiencial, conviene reflexionar unos instantes sobre el conocido juicio de Platón: «Ésta es la manera de ver las cosas que yo tenía cuando llegué por primera vez a Italia y a Sicilia. En aquella ocasión no me gustó en absoluto la clase de vida allí considerada feliz, atiborrada de banquetes a la manera italiana y siracusana; hinchándose de comer dos veces al día, sin dormir nunca solo por la noche, y todo lo que acompaña a este género de vida. Pues con tales costumbres no hay hombre bajo el cielo que, viviendo esta clase de vida desde su niñez, pueda llegar a adquirir sabiduría» [28].

• Concretando un poco más, cabría decir que la primera condición ética que se exige del auténtico filósofo es la *humildad*, no en vano definida por Teresa de Jesús como un «andar en la verdad», y en relación a la que San Gregorio Magno aseguraba: «impedimento de la verdad es la hinchazón de la mente porque, al inflar, obnubila» [29]. Por su parte, Millán-Puelles asegura que entre las virtudes que «más favorecen la contemplación de la verdad», «la humildad es la que ocupa el

26. Joseph JOUBERT, *Pensamientos*, cit., p. 31, núm. 80. (La cursiva es del autor).
27. Federico SUÁREZ, *Que los buenos no hagan nada*, Rialp, Madrid 2000, p. 100. (La cursiva es del autor).
28. PLATÓN, Carta VII, 326 b-c.
29. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, lib. XXIII, cap. 10, ante med.

lugar primero, por extirpar la raíz, que sin duda se encuentra en la soberbia, de la totalidad de los vicios morales y especialmente de los que de un modo más directo se oponen al interés puramente cognoscitivo»[30].

La humildad, en efecto, coloca al ser humano en la situación que objetivamente le corresponde dentro del universo, haciéndole capaz de relacionarse con la verdad del modo pertinente: reconociendo que, para alcanzarla, debe poner entre paréntesis los excesos derivados de su propio ego y acoger con agradecido re-conocimiento la luz que la realidad le ofrece y la que le otorgan las demás personas. *a)* En relación al primer punto, la humildad rechaza el *fanatismo*, o pretensión de que *nuestro* saber constituye la medida de todas las cosas, otorgándonos el privilegio incluso de perseguir a quienes no lo compartan; y repudia también el *relativismo*, tremendamente orgulloso a pesar de las apariencias más superficiales, por cuanto quien lo profesa no admite verdad absoluta alguna a la que su entendimiento deba subordinarse. *b)* Por lo que atañe al segundo, al fecundo diálogo en pos de la verdad, ya Kant había advertido que «el *egoísta lógico* tiene por innecesario el poner a prueba sus juicios atendiendo al pensamiento de los demás, exactamente igual que si ninguna necesidad tuviera, en modo alguno, de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*)»[31].

En definitiva, la virtud que estamos comentando establece la jerarquía adecuada entre realidad-verdad y yo. Por eso amortigua, entre otras cosas, el excesivo y siempre un poco inquietante afán de originalidad y protagonismo. Como explica Gilson, quien de verdad la ama, ha de estar dispuesto a «esconderse obstinadamente detrás de la verdad. La verdad es importante, nosotros no. ¿Por qué preocuparnos por el resto? Desde la época de Platón —agrega— siempre ha habido ruidosas muchedumbres para aclamar el gran espectáculo presentado por los sofistas en la plaza pública». Y después de corroborar que son pocos los filósofos «a quienes ha sido dado a la vez ser originales y estar en lo correcto», concluye: «si nosotros no podemos ser originales, que al menos estemos en lo correcto»[32].

• También según Millán-Puelles, que en esto sigue una tradición multisecular del que el emblemático texto de Platón recién citado es sólo una muestra, «los vicios que más retraen de la actividad intelectiva y, consiguientemente, del efectivo interés por la contemplación de la verdad, son los que atañen a los placeres corpóreos, sobre todo los más intensos, en especial la lujuria»[33]. ¿Por qué motivos? Porque, orientando de manera desmesurada al hombre hacia lo meramente sensible, y justo en cuanto sensible, impiden advertir la verdad suprasensible que capta la inteligencia. Por eso, y ahora son palabras de Tomás de Aquino, «las vir-

30. Antonio MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid , pp. 139-140.
31. Enmanuel KANT, *Anthropologie im pragmatischen Hinsicht*, Ak VII, pp. 128-129.
32. Étienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 61.
33. Antonio MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, cit., p. 146.

tudes opuestas —la abstinencia y la castidad— disponen en máxima medida al hombre a la operación del entendimiento»[34].

Comenta asimismo Millán-Puelles, con fino olfato, y devolviéndonos en parte al tema de fondo que planteábamos en nuestra *Presentación*, que «el interés por la verdad se aminora con el exceso de solicitud por los bienes corpóreos, aunque éstos no pertenezcan a la clase de los que son reclamados por la gula y por la lujuria». Y concreta: «En este sentido, el "consumismo hedonístico", tan extensa e intensamente vigente en la sociedad de nuestros días, contribuye sin duda, y en medida muy considerable, a la actual disminución del interés por el valor intrínseco de la verdad»[35].

• Por fin, en el contexto de las virtudes morales que hacen posible el hallazgo profundo de la verdad, conviene dedicar unos minutos de atención a lo que clásicamente se ha conocido como *studiositas* y que el Diccionario de la Real Academia acoge como *estudiosidad*. *a)* En cuanto se relaciona con *la templanza*, la estudiosidad modera el desordenado afán de saber: el que nos llevaría, por ejemplo, a desatender obligaciones irrenunciables, como las familiares, de amistad, profesionales, etc.; o lo que desde siempre se ha calificado como «curiosidad» o «afán de novedades», tan fomentadas a veces por los medios de comunicación, que descuida el conocimiento de lo que de hecho importa para centrarlo en cuestiones irrelevantes o incluso morbosas, que degradan y envilecen la noble capacidad humana de conocer. *b)* Por otro lado, la estudiosidad, en relación ahora con la virtud de *la fortaleza*, otorga al auténtico amante de la verdad las fuerzas imprescindibles para llevar adelante su búsqueda a pesar de los obstáculos externos e internos que tenderían a hacerlo desistir de su propósito. En semejante marco se encuadra la siguiente reflexión de Kierkegaard: «Mas para eso necesito tenacidad; además, no es posible recoger en seguida lo sembrado. Recordemos el método de aquel filósofo [Pitágoras] que imponía a sus alumnos un período de silencio de tres años, con la promesa de que luego todo saldría bien. Así como no se comienza una fiesta al amanecer sino en el ocaso, así también en el mundo del espíritu es necesario trabajar durante algún tiempo antes de que el sol luzca de veras para nosotros y de que se nos muestre en todo su esplendor»[36].

b) *En la enseñanza*

Explica Rafael Tomás Caldera que «es intrínseco a la tarea del sabio comunicar lo contemplado: *contemplata aliis tradere*», según la célebre expresión de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Y añade: «Se cumple aquí lo escrito por

34. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* II-II, q. 15, a. 3 c.
35. Antonio MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, cit. , pp. 148-149.
36. Søren KIERKEGAARD, *Diario*, [1835] I A 75.

San Agustín en su *De Doctrina Christiana* (I, 1): que todo lo que no se disminuye al darlo no es poseído rectamente si se lo tiene y no se lo da. En definitiva, los grandes bienes humanos sólo se poseen en comunión. Así el lenguaje, la verdad, el amor. Por eso, al margen del negocio cotidiano, el que busca la verdad más alta no está de ningún modo aislado» [37].

Justifican estas palabras que al término de una *Introducción a la filosofía* se incluyan algunos consejos, muy pocos, que iluminen la tarea del que muestra la verdad, con el fin de hacer más fácil, jugosa y fructífera esa transmisión.

• Y lo primero que conviene tener en cuenta, a estos efectos, es justo que la enseñanza de la filosofía se sitúa entre dos polos, dotados cada uno de una relevancia que no cabe exagerar, y que marcan las coordenadas en que debe moverse toda la actividad del maestro. El amante de la sabiduría debe servir de puente entre esos extremos, que son, por un lado, la *verdad*, y, por otro, la *persona*, siempre individual y concreta, a quien aquélla se pretende comunicar. «El verdadero maestro —asegura Pieper— participa una verdad, que primeramente ha comprendido como tal en una mirada puramente receptiva, a otros hombres que igualmente quieren y deben apropiarse de esa verdad. El docente mira, pues, a la verdad de las cosas; éste es el aspecto contemplativo de la enseñanza. Es también el aspecto del silencio, sin el cual la palabra del maestro no tendría ascendencia y sería aspaviento, charlatanería, cuando no engaño. Pero el maestro mira al mismo tiempo a la cara de hombres vivientes y se somete al trabajo metódicamente disciplinado y fatigoso de explicar, mostrar y transmitir. Donde no tiene lugar esa mediación, no existe la enseñanza. Uno es tanto más maestro cuanto más intensa y apasionadamente viva estos dos rasgos: por una parte, la relación con la verdad, la facultad de la silenciosa aprehensión de la realidad; por otra parte, el asentimiento de los oyentes y discípulos» [38].

• En segundo término, la «entrega» del saber adquirido reduplica, por decirlo así, la actitud vital imprescindible para el *amante* del saber. Pero ahora ese amor no se dirige propiamente hacia la sabiduría. Se encamina, de forma igualmente intensa, hacia aquéllos que van a convertirse en beneficiarios de ella, y que sólo lo lograrán *mediante una identificación afectiva y efectiva con quien los ilustra*. «Creemos que esto precisamente caracteriza al maestro, hacer el esfuerzo —y conseguirlo— de pensar, y no meramente de hablar, a partir de la situación del principiante, a partir de la situación interior del primer encuentro con el objeto. Aquí se esconde algo que va más allá del terreno de lo "metódico", de lo "didáctico", del arte pedagógico; mejor dicho, aquí se enlaza el arte metódico, que se puede aprender, con otra cosa que probablemente no se puede aprender. Esta otra cosa sólo se puede nombrar adecuadamente cuando se dice que es un fruto del amor, precisamente de un amante dirigirse al que aprende, de la identifica-

37. Rafael Tomás Caldera, *El oficio del sabio*, cit., pp. 15-16.
38. Josef Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid 1973, p. 313.

ción amorosa del maestro con el principiante. Así como el verdadero aprendizaje, si se hace con acierto, es algo más que la mera apropiación del material, es decir, es el crecimiento en una realidad espiritual que el que aprende, considerado de una forma puramente intelectual, aún no puede comprender, pero que, no obstante, se le hace alcanzable y plausible a causa de la unión no crítica y confiada con el maestro, también del mismo modo al propio maestro, en cuanto lleva a cabo la identificación amorosa con el principiante, le cabe en suerte el que pueda ver la realidad como el principiante, con la total ingenuidad de un "primer encuentro" y al mismo tiempo con la capacidad madura de comprensión y penetración del espíritu formado»[39].

• De todo lo cual se deduce que la *apropiación de la verdad*, a la que nos referimos con cierta extensión al inicio de nuestro escrito, sólo es posible cuando se respetan ¡y se aman! las circunstancias existenciales en que la verdad se encarna y en la que profesor y alumno se encuentran. «La enseñanza en sentido propio empieza a darse cuando se conmueve al oyente y no precisamente al modo de una cierta fascinación irracional o de un encantamiento mediante el empleo de una magia retórica, sino al modo como la verdad de lo dicho se muestra sin más al oyente. La enseñanza tiene realmente lugar sólo cuando se alcanza su último fruto, aun cuando ya esté intentado desde el principio: la "enseñanza" del oyente. Y ser enseñado es algo distinto de ser arrastrado y algo distinto de ser intimidado; ser enseñado quiere decir: ver que —y por qué— lo dicho por el que enseña es verdadero y válido. La enseñanza, por tanto, presupone que el oyente sea solicitado en el lugar en que se encuentra. Esto quiere decir enseñar: partir de la posición y disposición encontrada en el oyente, en absoluto construida *in abstracto* ni fijada una vez por todas, sino realizada históricamente, totalmente concreta; tomar seriamente sus argumentos y, a partir de su contenido de verdad —¡en tanto en cuanto no se trata de simple imbecilidad o de juegos intelectuales no hay ninguna opinión en todo y por completo falsa!—, a partir, pues, del contenido de verdad de la opinión que anida en el oyente, conducir a la verdad más completa y más pura»[40].

Es entonces cuando la filosofía cumple su cometido primario de iluminar la realidad: cuando la verdad inicialmente poseída por el maestro se torna independiente en el discípulo y comienza a crecer en él de forma autónoma, aunque remotamente animada —como a distancia, pero con real efectividad— por las semillas lanzadas a voleo con generosidad desprendida por quien lo ayudó a dar sus primeros pasos por las sendas del saber. «Lo propio, justamente, de un pensamiento fecundo —escuchamos ahora la voz de Thibon— es hacer pensar mucho más allá de lo que el autor ha pensado, provocar el pensamiento, fecundarlo. Y fecundarlo en la línea misma del pensamiento fecundado. Es decir, del lector que pensará por sí mismo»[41].

39. *Ibídem*, pp. 314-315.
40. *Ibídem*, pp. 241-242.
41. Gustave THIBON, *Entre el amor y la muerte*, Rialp, Madrid 1977, p. 109.

Apéndice
La filosofía y la Iglesia

En la actualidad, el punto de referencia obligado para analizar la actitud de la Iglesia católica en relación con la filosofía se encuentra constituido por la Encíclica *Fides et ratio*. Y no sólo porque este profundo estudio de Juan Pablo II sea el último escrito magisterial y el de más envergadura sobre la materia, sino también y principalmente porque resume la práctica totalidad de la doctrina anterior, ahonda en ella y, confrontándola con la situación del pensamiento y de la cultura del presente, la desarrolla en sus puntos clave y anima a los filósofos y teólogos a desplegar los novedosos gérmenes y las verdades tradicionales que la propia *Fides et ratio*, respectivamente, siembra y consolida. De ahí el papel fundamental que le hemos otorgado en el esclarecimiento de todos los temas que componen este apéndice[1].

1. En defensa de la verdad

a) *El contenido esencial de la* Fides et ratio *respecto a la filosofía*

i) Oportunidad (y «necesidad») de la filosofía en cuanto tal. Quizás resulte inevitable comenzar nuestra tarea trayendo a colación una metáfora que, como síntesis en cierto modo de la entera *Encíclica*, ha llegado a ser justamente célebre por su hondura especulativa e incluso por su calidad poética. Con bella y entusiasta comparación, que recuerda a otra más bien pesimista pero también hermosa de Kant, el Sumo Pontífice abre su escrito asegurando que «*la fe y la razón*

1. Junto a los textos de la propia *Encíclica* concedemos también una función relevante a sus más autorizados intérpretes. En concreto, haremos amplio uso de las enseñanzas del Cardenal Ratzinger, aunque en ocasiones, para adecuar sus palabras a la naturaleza de esta *Introducción*, no sea expresamente citado.

son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad»[2].

Y más tarde multiplica los pasajes que resaltan sin paliativos la relevancia de la filosofía para una mayor comprensión de la doctrina revelada y para el conocimiento acabado de los principios naturales que atañen a la dirección de la vida humana. «La Iglesia —sostiene tajante Juan Pablo II— ve en la filosofía el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar en la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen»[3]. Y, refiriéndose en concreto a la metafísica y a la teología, apostilla: «la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada»[4].

Siguiendo, pues, una tradición multisecular dentro de la Iglesia católica, *la «Fides et ratio» confirma* ***la función primordial de la filosofía*** *en el hallazgo de las verdades naturales y en la preparación para recibir y ahondar en las reveladas*.

ii) Particular conveniencia de la filosofía en el mundo presente. Y todo ello lo defiende la *Encíclica* no de forma abstracta e intemporal, sino en perfecta correspondencia con los requerimientos de las circunstancias actuales, marcadas por una *honda y arraigada desconfianza en el vigor de la razón humana* para descubrir el significado de nuestro paso por este mundo. Justo esta situación induce a Juan Pablo II a transformarse en adalid de nuestra inteligencia y afirmar al término del escrito: «Lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia»[5].

Por tanto, uno de los mensajes primordiales de toda la *Fides et ratio* es el de la oportunidad de *recobrar cuanto antes la audacia de la razón*, la «pasión por la verdad», como la denomina el Pontífice[6]. Esto permitirá *llevar a cabo valientemente una filosofía con auténtico alcance metafísico*, capaz de trascender la mera facticidad irrelevante y el simple mundo de los fenómenos, para alzarse hasta los principios y fundamentos que confieren a la existencia humana su sentido último, hoy muchas veces ignorado por falta de magnanimidad a la hora de poner en juego un entendimiento tímido y autodisminuido.

2. (La cursiva es del autor).
3. *Fides et ratio*, nº 5.
4. *Fides et ratio*, nº 83.
5. *Fides et ratio*, nº 102.
6. Cfr. *Fides et ratio*, nn. 44 y 56.

«La filosofía —suena la voz del Papa—, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria»[7]. Y, todavía más claramente, agrega: «a la luz de la fe, que reconoce en Jesucristo este sentido último, *debo animar a los filósofos*, cristianos o no, *a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar*. La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino que se debe seguir: es preciso *no perder la pasión por la verdad última* y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón»[8].

Por todo lo cual, Alejandro Llano ha podido sugerir que el documento magisterial compone, entre otros, un genuino «cántico a la filosofía»[9]. Y Vittorio Possenti añade que, «en su actual condición de saber marginal, la filosofía no ha recibido un elogio comparable al expresado por *Fides et ratio* por parte de ninguna de las instituciones humanas»[10]: hoy por hoy, la Iglesia católica constituye la máxima y más decidida defensora del pensar filosófico.

En efecto, Juan Pablo II destaca la filosofía entre los distintos modos de «formular la pregunta y trazar la respuesta sobre el sentido de la vida», y la califica como «una de las tareas más nobles de la humanidad»[11]. Y con ello no hace sino *acentuar la doctrina inveterada de la Iglesia* ***en defensa del conocimiento natural fidedigno***: como recuerda expresamente el Papa, las intervenciones del Magisterio en este punto «se dirigen en primer lugar a estimular, promover y animar el pensamiento filosófico»[12].

Veamos las razones de ese apoyo.

b) *El cristianismo, religión «verdadera»*

El sentido en que cabe afirmar que el cristianismo es la religión verdadera resulta doble. Por una parte, reivindica para sí el privilegio de ser la religión genuina, aquélla querida por Dios para que todos los hombres sean salvos. Y, por otra, como veremos enseguida, se postula como la religión «de la verdad».

7. *Fides et ratio*, nº 6.
8. *Fides et ratio*, nº 56. (La cursiva es del autor).
9. Alejandro LLANO, *Audacia de la razón y obediencia de la fe*, en «Fe y razón», EUNSA, Pamplona 1999, p. 227.
10. Vittorio POSSENTI, *Pensamiento moderno y nihilismo en la «Fides et ratio»*, en «Fe y razón», cit., p. 182.
11. *Fides et ratio*, nº 3.
12. *Fides et ratio*, nº 51.

i) Religión auténtica. A primera vista, la pretensión de legitimidad la comparte el cristianismo con muchas otras religiones, occidentales y orientales. O, por lo menos, así ha sido durante siglos: el judaísmo, el islamismo, el budismo y un buen ramillete de confesiones diversas se han presentado también a sí mismas como doctrinas de salvación avaladas en cierto modo por la divinidad y, por tanto, excluyentes de las restantes.

En la actualidad, por el contrario, tal aspiración se ha ido tornando más débil y escasa, hasta resultar propia de un número muy reducido de religiones. Otra bien considerable porción de ellas, quizá la mayoría, ha acabado por sumirse en una especie de relativismo, en virtud del cual «una religión valdría lo que otra»: «para sus seguidores —vienen a decir quienes así piensan—, la religión en la que han nacido y crecido representa un camino de salvación *exactamente igual* que para los miembros de otras confesiones, incluidas las cristianas, el suyo propio; *tanto una como otras* les permitirán encaminarse hacia la vida o felicidad eternas (entendidas en cada caso con los matices que fuere)».

El cristianismo, no. *Hoy como ayer, la religión cristiana se distingue de todas las restantes al sostener y justificar que Jesucristo, su Fundador, Hijo de Dios hecho Hombre, es el único Camino que se ha otorgado a la persona humana para que alcance la salvación*. Los miembros de otras religiones se salvan, pues, en la medida en que de un modo comprensible sólo para Dios, son incorporados a la gracia redentora que Cristo nos ganó. *La pertenencia a una u otra de las distintas religiones no resulta, entonces, indiferente*; no todas poseen la misma virtud de conducir al hombre hasta su plenitud natural y sobrenatural. Y de ahí el mandato de Jesús de ir por el mundo entero y predicar el Evangelio: imperativo absolutamente vano si, con vistas a nuestro destino final salvífico, «diera lo mismo» pertenecer a una confesión que a otra.

ii) Religión de la verdad. Este primer significado del cristianismo como única religión genuina, deriva en realidad del que a continuación apuntaremos, y que es el más pertinente en el contexto de una obra de *filosofía*. Podría enunciarse así: *el cristianismo es el credo verdadero* ***porque en él se contiene la verdad***. O, con palabras de Ratzinger, «lo propio de la fe cristiana en el mundo de las religiones es que sostiene que nos dice la verdad sobre Dios, el mundo y el hombre, y que pretende ser la *religio vera*, la religión de la verdad» [13].

Jesucristo no sólo afirmó de Sí mismo que era el Camino, sino también *la Verdad* (y la Vida). Por eso —se oye de nuevo la voz de Ratzinger—, «la cuestión de la verdad es *la cuestión esencial* de la fe cristiana y, en este sentido, *la fe tiene que ver inevitablemente con la filosofía*» [14].

13. Joseph RATZINGER, *Fe, cultura y verdad*, Madrid, 16 de febrero de 2000.
14. *Ibídem*. (La cursiva es del autor).

Y no sólo con lo que solemos denominar filosofía «práctica», que versa de manera directa sobre el obrar humano, estableciendo el conjunto de principios y normas que han de regir la vida privada y pública del hombre para mejorarlo y conducirlo a la felicidad. La filosofía con la que «inevitablemente tiene que ver» el cristianismo es también, y quizás antes, la teorética o especulativa: la que, frente a todo relativismo, *pone de manifiesto la posibilidad de conocer la verdad* y nos ayuda a descubrir cómo ***son*** el conjunto de las realidades que componen el cosmos, desde el Supremo Hacedor hasta la más ínfima de sus criaturas. Cuestión de mayor trascendencia que la mera y también imprescindible dirección de la conducta: de un lado porque, como ya hemos sugerido, ese conocimiento del ***ser*** —y no sólo del obrar ni del hacer— resulta sumamente perfeccionador de la persona humana; y, de otro, porque las leyes del comportamiento quedarían en el aire, sin cimentar, si no hundieran sus raíces en un saber cabal de lo que ***es*** el hombre y, por ende, de sus relaciones con Dios y el mundo.

c) *El ámbito de la verdad «cristiana»*

i) Cristianismo y verdad filosófica. Tras el análisis realizado en el capítulo V, las afirmaciones recién consignadas no deberían presentar mayores dificultades. Con todo, un esclarecimiento resulta todavía oportuno. Si la religión cristiana se halla en relación estrecha con el conocimiento filosófico, y no con las ciencias positivas, es porque en cuanto tales, y aunque cada uno a su modo, el creyente y el filósofo se encuentran abiertos *a la misma plena y absoluta verdad*: a la totalidad de lo que existe, al conjunto íntegro de lo que es, en el que cada realidad concreta encuentra *su último significado*. Y no, como los saberes particulares, a determinados aspectos o manifestaciones de lo existente, que nunca llegarán a determinar su sentido conclusivo en el todo.

La revelación cristiana no tiene nada que decir sobre la composición química de los elementos que integran la estratosfera o sobre los remedios específicos para la curación del cáncer o sobre el hecho, que tanto dio que hablar en su momento, del heliocentrismo, porque ninguno de esos conocimientos afectan a la persona en cuanto tal ni, por tanto, a la orientación de su existencia ni a su salvación eterna. Pero sí que le interesa lo que la filosofía descubra acerca de la naturaleza del alma humana o de la libertad, justo porque de esos conocimientos, y del lugar que ocupen en la dirección de su conducta, depende en muy alto grado el destino temporal y eterno del hombre.

Acudiendo a términos más técnicos, cabría sostener, con Rodríguez Luño, que el motivo de fondo por el que la filosofía y la fe cristiana se encuentran destinadas a una comunicación recíproca reside en su común relación no con noticias fragmentarias y parciales, sino con una *verdad* que, en fin de cuentas, no puede sino ser *unitaria y universal*.

Lo hemos apuntado ya en páginas anteriores. *a)* Como el resto de los saberes teoréticos, la filosofía y la fe cristiana anhelan conocer cómo ***es*** en efecto la realidad. *b)* Pero, a diferencia de las ciencias sectoriales, la filosofía y el cristianismo pretenden «expresar el significado último y más profundo de la totalidad de aquello con que se enfrentan. Filosofía y fe cristiana tienden por sí mismas a establecerse como actitudes últimas y saberes definitivos», aptos para orientar el caminar del ser humano sobre la tierra. «Y como en fin de cuentas no cabe sostener la coexistencia de dos saberes últimos paralelos, se plantea por fuerza el problema de la relación entre ambos, un problema que adquiere características personales o existenciales para el hombre que, disponiendo de un suficiente conocimiento de la fe, debe tomar una posición respecto a ella» [15].

ii) Cristianismo, verdad y persona. Es, pues, la apertura a la verdad en toda su hondura y amplitud la que obliga a plantear el problema de las relaciones mutuas de fe y razón y permite establecerlo y resolverlo correctamente. La verdad que debe tenerse en cuenta a la hora de afrontar el análisis de los nexos entre razón y fe no es, si se puede hablar así, ni sólo filosófica ni sólo religiosa. Se trata, por el contrario, de una verdad en cierto modo previa y más primigenia, que las engloba a ambas, y dotada por lo mismo de consecuencias en todos los dominios del humano vivir. Por calificarla de algún modo, cabría denominarla verdad *personal* [16], pues corresponde al hombre íntegro, con el completo cúmulo de dimensiones que lo configuran y orientan hacia una realidad también cuajada y unitaria, en la que no caben recortes ni disyunciones.

Es la verdad «total» que considerábamos en los primeros pasos de este libro: la que comienza en la nostalgia enamorada y en el asombro, «vive» después en el conocimiento del sujeto que se la apropia, y deriva más tarde hacia *todos* los ámbitos en los que se expande la existencia individual y social de cada integrante de la especie humana: desde las relaciones más directas e íntimas con Dios, en el extremo supremo, hasta las menudencias que entretejen la vida familiar, laboral o civil de cualquier ser humano responsable.

Según confirma la invitación «a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero» citada hace unos momentos, Juan Pablo II aborda el estudio del conocimiento desde una perspectiva similar a la que hemos esbozado y desde la que, por decirlo de algún modo, el problema de la verdad acaba por trascenderse a sí mismo hasta alcanzar el ser en su plural y plena riqueza. O, con palabras más claras: el prisma bajo el que la *Fides et ratio* considera la cuestión no es ni el de la mera filosofía ni, si se permite la expresión, el de la simple fe cristiana. La visión del Pontífice comprende y al mismo tiempo excede las perspectivas de la pura razón o de la pura fe y apela a la radical apertura de *la persona en cuanto persona* —«natural-y-sobrenatural» a un tiempo, por libre y gratuito designio di-

15. Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, «Pensiero filosofico e fede cristiana», cit., p. 37.
16. Cfr. *Fides et ratio*, nº 20.

vino—, orientada de manera originaria al ser en toda su verdad, bondad y belleza, indisolublemente hermanadas.

Y, en este sentido, la solución de la *Fides et ratio* supone un avance substancial respecto a propuestas anteriores y ofrece respuesta más que cumplida a multitud de instancias que han urgido la historia de Occidente. Por aludir sólo a algunas de las mencionados hasta ahora: *a)* a las exigencias de ampliar las luces del entendimiento con el auxilio de una verdad complementaria y superior (que descubríamos ya en los «mitos» griegos de nuestros primeros análisis y, en general, en las aportaciones de otros modos de conocimiento, como la historia, el arte, la poesía..., y que hemos estudiado de forma temática en el capítulo V); *b)* a la necesaria imbricación entre filosofía y vida, elaborados en los capítulos II y III de esta *Introducción*; y *c)* a la colaboración de todo ello con los conocimientos y las aportaciones que ofrecen las ciencias experimentales y la técnica y los demás modos de expresión de la actividad humana (capítulo IV).

2. La expansión de la verdad

a) *Universalidad*

Antes de abordar de manera directa las cuestiones sugeridas por el presente epígrafe, y atendiendo a las connotaciones que las suelen acompañar en este cambio de milenio, tal vez convenga reflexionar sobre unas nuevas ideas de Rodríguez Luño: «Vamos a entendernos», comenta. «Problemas como la paz, la libertad, el respeto, el diálogo, la tolerancia, etc., son muy importantes y deben ser resueltos de manera adecuada. Si por gravísimas razones éticas me veo obligado a rechazar de forma absoluta la tentación de sacrificar la paz, la libertad, el respeto, el diálogo o la tolerancia en el altar de la verdad, por las mismas e igualmente graves razones jamás aceptaría el holocausto de la verdad en aras de la paz, de la libertad, del respeto, del diálogo o de la tolerancia. Insuperables motivaciones filosóficas, antropológicas y éticas impiden plantear el problema en estos términos: "o verdad o respeto", "o verdad o diálogo". Los dos extremos de la disyuntiva resultan *de iure* inseparables y no alternativos, como también son inseparables y no alternativas la inteligencia y la voluntad»[17].

Todo ello ha de tenerse bien en cuenta al asentar lo que podría ser el principio básico que impulsa y rige la expansión del cristianismo: *Jesucristo es la Verdad total, absoluta, que no necesita sino que más bien excluye cualquier otro complemento*, aunque sí reclame un desvelamiento y una profundización progresivos a lo largo de la historia y en contacto con ella.

Únicamente si esto es así, si la Verdad que ofrece el cristianismo resulta universal, y no determinada y restringida o incluso falseada por las coordenadas cul-

17. Ángel Rodríguez Luño, «Pensiero filosofico e fede cristiana», cit., p. 47.

turales de una precisa región o de un momento histórico, cobra sentido el mandato de difundir el mensaje cristiano entre *todas* las gentes: «sólo si la fe cristiana es verdad —afirma sin titubeos Ratzinger— afecta a todos los hombres; si es sólo una variante cultural de las experiencias religiosas del hombre, cifradas en símbolos y nunca descifradas, entonces tiene que permanecer en su cultura y dejar a las otras en la suya» [18].

Semejante estado de cosas debería animar desde la raíz el proceso de difusión de la verdad que empeña vocacionalmente a todo cristiano. Y esto, querríamos subrayarlo con palabras del Pontífice, por un motivo muy claro: porque sólo como resultado de ese esfuerzo conquista el hombre *su libertad radical y constitutiva*, imprescindible para el completo despliegue de su existencia y la consecución de la felicidad. «*Una vez que se ha quitado la verdad al hombre* —sostiene Juan Pablo II—*, es pura ilusión pretender hacerlo libre*. En efecto, *verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente*» [19].

Ahora bien, en amplias esferas de la civilización contemporánea se encuentra difundida la convicción opuesta: muy lejos de percibir el poder liberador de la verdad, se pretende que ésta constituiría el enemigo número uno de la libertad y de su desarrollo: la confusión entre defensa y afirmación convencidas de la verdad, por un lado, y fundamentalismo, por otro, constituye moneda corriente en el comercio de ideas de nuestra cultura. Pero lo cierto es estrictamente lo opuesto: «creer en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida no es en modo alguno fuente de intolerancia; al contrario, es una condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas» [20]. Pues, en realidad, *lo que tiraniza al ser humano es su subordinación a simulacros y falsos sustitutos de la verdad* ***establecidos al margen de ella****: supersticiones más o menos científicamente orquestadas, modas, simples mayorías y consensos...*, que acaban por transformarse en absolutos inapelables, a cuyo imperio tiránico *y no necesariamente racional ni razonable* todos resultamos expuestos. «Por eso —es una vez más Ratzinger quien lo explica— no es "fundamentalismo", sino un deber de la Humanidad proteger al hombre contra la dictadura de lo coyuntural convertido en absoluto y devolverle su dignidad, que justo consiste en que *ninguna instancia humana puede dominar sobre él,* ***porque está abierto a la verdad misma***» [21], obtenida en muchos casos con la razón natural y, en otros, con ese mismo entendimiento confirmado y reforzado por el auxilio sobrenatural de la fe.

Tal es, desde el punto de vista de la reivindicación de la dignidad de la persona, el papel del cristianismo en su esfuerzo por difundir la verdad revelada entre *todos* los hombres.

18. Joseph RATZINGER, *Fe, cultura y verdad*, Madrid, 16 de febrero de 2000.
19. *Fides et ratio*, nº 90.
20. *Fides et ratio*, nº 92.
21. Joseph RATZINGER, *Fe, cultura y verdad*, Madrid, 16 de febrero de 2000.

b) *Inculturación*

i) La comunicación de las culturas. Otra de las objeciones con que se intenta frenar la reivindicación cristiana de la verdad y su pasión por llevarla a todas las gentes es la de la presunta irreductibilidad de las diversas culturas.

Parecería como si el conocimiento de la realidad, incluso el que aporta el mismísimo Verbo divino encarnado, resultara hasta tal punto encorsetado y empobrecido por los módulos culturales que lo reciben que las verdades a las que dan lugar: *a)* se tornaran por fuerza parciales e inadecuadas, insuficientes e incluso falsas; y *b)* no pudieran comunicarse unas con otras.

La respuesta de la *Fides et ratio* a este planteamiento, hoy tan difundido, no puede ser más neta: «La palabra de Dios —resuena una vez más la voz del Pontífice— no se dirige a un solo pueblo y a una sola época. Igualmente, los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura del período en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva» [22].

La *Encíclica* cimenta esta convicción en tres extremos de innegable alcance. *a)* Una correcta concepción de la Palabra hecha carne, que conserva intacta, al humanizarse, la integridad de la Verdad propia del Hijo de Dios. *b)* El justificado convencimiento de «la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas» [23], y entre las que ocupa un lugar de privilegio justo la apertura a la verdad progresivamente conquistada. *c)* La comprensión de las culturas como realidades vivas, no esclerotizadas, y aptas por tanto para entrar en contacto enriquecedor con las restantes y para superar sus elementos caducos y abrirse, también de forma progresiva, a la integridad de lo verdadero: «toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina» [24].

No estamos, pues, ante el estatismo de unas formas culturales fijas que a la postre se mantienen constantes y sólo pueden yuxtaponerse, pero no comunicarse entre sí. Nos encontramos más bien frente a una comprensión dinámica y comunicativa de las culturas, que, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia. Así entendidas, como expresión del único ser del hombre, las culturas están caracterizadas por una dinámica que rebasa todos los límites, en lugar de quedar fosilizadas de una vez para siempre en una forma estable y rígida. De hecho, las distintas expresiones culturales del ser humano gozan de la capacidad de progresar y transformarse, y están destinadas al encuentro y fecundación mutua. Y puesto que la apertura interior del hombre a Dios las impregna

22. *Fides et ratio*, nº 95.
23. *Fides et ratio*, nº 72.
24. *Fides et ratio*, nº 71.

tanto más cuanto más nobles y genuinas son, en esa misma medida llevan impresa la predisposición para la revelación de Dios.

Simplificando bastante el asunto, cabría afirmar, entonces, que la relación entre la Verdad contenida en el cristianismo y la que expresan las diferentes culturas y las religiones surgidas en ellas es la del Todo plenario y no fragmentado respecto a sus realizaciones parciales y modalizadas. Concreciones que encierran gérmenes de verdad y tienden a expandirse en la historia siguiendo la dirección señalada por la integridad de la revelación. Y que, por tanto, de ningún modo se hallan en contraste con la verdad cristiana ni han de renunciar a sus logros genuinos al entrar en contacto con ella, aunque sí deban sobrepasar sus límites y renegar de sus desviaciones y perversiones. «El anuncio del Evangelio en diversas culturas —proclama ahora el Papa—, aunque exige de cada destinatario la adhesión a la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el proceso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad»[25].

ii) El cristianismo, más allá de cualquier civilización concreta. Ligado a cuanto acabamos de resumir se encuentra otro problema, que parecería poner trabas a la universalidad de la verdad cristiana y a sus pretensiones de difusión allende cualquier frontera geográfica y temporal. Se trata del presunto hecho, tantas veces denunciado, de que la propia verdad judeo-cristiana ha surgido y se ha desarrollado en el seno de unos parámetros culturales precisos y *se ha visto irremediablemente condicionada por ellos*. De manera aún más concreta, se acusa al cristianismo de haber adoptado los moldes culturales propios del pueblo griego, «helenizando» de esta suerte la fe y tornándola inhábil para ser transmitida a quienes no comparten los esquemas mentales de esta particular rama de la civilización occidental.

Aunque la cuestión es susceptible de un amplio y muy matizado tratamiento, por evidentes razones de espacio nos limitaremos también ahora a citar el sentir del Pontífice en este punto, para después transcribir la aplicación que el Cardenal Ratzinger hace de él a dos circunstancias particulares, pero suficientemente ilustrativas.

El principio, recogido en el parágrafo 95 de la *Fides et ratio,* resulta contundente y esclarecedor: «*la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma*». Y las explicaciones que queremos esbozar se concentran en dos extremos: *a)* desde sus mismos orígenes bíblicos, la Verdad divina *supera progresivamente los condicionamientos que la mentalidad semita* podría establecer respecto a la universalidad del mensaje revelado; y *b)* durante su primera expansión, la revelación judeo-cristia-

25. *Ibídem*.

na no entra en contacto con el mundo griego en cuanto tal, sino *justo en la medida en que éste está comenzando a rebasar sus propias coordenadas* culturales particularistas.

• Respecto al primer punto conviene considerar que la Biblia «elabora un acervo de pensamiento religioso y filosófico variado a partir de mundos culturales diversos. La Palabra de Dios se desarrolla en un proceso de encuentros con la búsqueda humana de una respuesta a sus últimas preguntas. Dicha Palabra no es algo caído del cielo como un meteorito, sino que es precisamente una síntesis de culturas. Vista más en lo hondo, nos permite reconocer un proceso en el que Dios lucha con el hombre y lo abre lentamente a su Palabra más profunda, a sí mismo: al Hijo, que es el Logos. La Biblia no es mera expresión de la idiosincrasia del pueblo de Israel, sino que está continuamente en disputa con el intento de este pueblo —totalmente natural, por otro lado— de ser él mismo e instalarse en su propia cultura. La fe en Dios y el sí a la voluntad de Dios lo van desarraigando continuamente de sus propias representaciones y aspiraciones. Él sale constantemente al paso frente a la religiosidad propia de Israel y a su propia configuración religiosa, que quería expresarse en el culto de los lugares altos, en el culto de la diosa celeste, en la pretensión de poder de la propia monarquía. Empezando por la cólera de Dios y de Moisés contra la adoración del becerro de oro en el Sinaí, hasta los últimos profetas postexílicos, *de lo que siempre se trata es de que Israel se desarraigue de su propia identidad cultural, de que abandone, por así decir, el culto a la propia nacionalidad, el culto a la raza y a la tierra, para inclinarse ante el Dios totalmente otro y no apropiable, que ha creado cielo y tierra, y es el Dios de* ***todos*** *los pueblos*. La fe de Israel significa una permanente autosuperación de la propia cultura en la apertura y horizonte de la verdad común»[26].

Como es obvio, semejante trascenderse alcanza su punto culminante con la Encarnación del Verbo, y resulta «históricamente conquistado» gracias a los esfuerzos de San Pablo por rebasar de forma definitiva las rémoras que aún plantea el judaísmo y abrirse sin ningún tipo de reserva a los gentiles: a toda la Humanidad.

• En segundo lugar, y por lo que se refiere a la presunta helenización del cristianismo, hay que advertir que el patrón descubierto al analizar la «lucha» del Dios universal con el pueblo hebreo «determina también el encuentro del mensaje revelado con la cultura griega, que, por cierto, no empieza sólo con la evangelización cristiana, sino que se había desarrollado ya dentro de los escritos del Antiguo Testamento, sobre todo mediante su traducción al griego y a partir de ahí en el judaísmo primitivo. *Este encuentro es posible porque ya se había abierto camino en el mundo griego un acontecimiento semejante de autrotrascendencia.* Los Padres no han vertido sin más al Evangelio una cultura griega que se mantenía en sí y se poseía a sí misma. Ellos pudieron asumir el diálogo con la filosofía

26. Joseph RATZINGER, *Fe, cultura y verdad*, Madrid, 16 de febrero de 2000.

griega y convertirla en instrumento del Evangelio allí donde, en el mundo griego, se había iniciado, mediante la búsqueda de Dios, una autocrítica de la propia cultura y del propio pensamiento. La fe une los diversos pueblos (comenzando por los germanos y los eslavos, que en los tiempos de la invasión de los bárbaros entraron en contacto con el mensaje cristiano, hasta los pueblos de Asia, África y América) no a la cultura griega en cuanto tal, sino a su autosuperación, que era el verdadero punto de contacto para la interpretación del mensaje cristiano. A partir de ahí la fe los introduce en la dinámica de la autosuperación» [27].

Salvando las distancias, un papel análogo le corresponde al cristianismo en el momento presente: ayudar a que las distintas culturas, hoy en estrecho contacto recíproco, desplieguen sus propias potencialidades en la conquista de la verdad, sin renunciar por ello a sus rasgos específicos y caracterizadores. La absoluta trascendencia y universalidad de la Verdad cristiana lo hace posible e incluso necesario.

c) *«Razonabilidad»*

Todo lo cual nos conduce hacia una observación de particular relieve en el contexto en que las precedentes consideraciones se encuentran situadas, que no es sino el de una *Introducción* ***a la filosofía***. Se trata del hecho, históricamente comprobable, de que la predicación cristiana acabó por entrar en contacto con la sabiduría *filosófica* de los pueblos a los que iba dirigida, más y más definitivamente que con las dimensiones *religiosas* de esas etnias. Esta segunda posibilidad —la de interpretar a Cristo como el verdadero Dionisio, Esculapio o Hércules, por poner sólo algunos ejemplos— se demostró a la postre vana y acabó cayendo en desuso.

¿Por qué motivos? «Que no se entrara en contacto con las religiones, sino con la filosofía —es una vez más el parecer de Ratzinger—, tiene que ver con el hecho de que no se canonizó una cultura, sino que se podía entrar en ella por donde había comenzado ella misma a salir de sí misma, por donde había iniciado el camino de apertura *a la verdad común* y había dejado atrás la instalación en lo meramente propio» [28].

En prácticamente todas las culturas, las respectivas religiones suelen presentar mezclados, junto con elementos de verdad acerca de la naturaleza del cosmos, del hombre y de la divinidad, extremos más o menos decisivos en los que se apartan del auténtico conocimiento de esas realidades; y, al lado de aspiraciones nobles y enaltecedoras de la existencia del hombre, que dan origen a actitudes como el respeto, la humildad, el amor al prójimo, la abnegación y el sacrificio

27. *Ibídem*.
28. *Ibídem*.

por los semejantes, la esperanza en una vida futura más justa y felicitante..., acogen corrupciones prácticas que tornan complicado el recto ejercicio de la propia existencia con vistas a la real plenitud de quienes las profesan.

Desde este punto de vista, la crítica marxista a la religión no carecía por completo de base: «de hecho, hay formas religiosas degeneradas y enfermas, que no elevan al hombre, sino que lo alienan [...]. Y también las religiones a las que se debe reconocer una grandeza moral y que están en camino hacia la verdad, pueden enfermar en ciertos trechos del camino [...]. Esto significa que la religión exige discernimiento, discernimiento entre las formas de las religiones y discernimiento en el interior de la religión misma, según la medida de su propio nivel» [29]. Y nada de ello resulta posible sin el certero conocimiento de la realidad que aporta «el pensamiento filosófico», que «es, a menudo, el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe» [30]. Así ocurrió en los albores mismos del pensamiento occidental: como es sabido, «fue tarea de los padres de la filosofía mostrar el vínculo entre la razón y la religión. Dirigiendo la mirada hacia los principios universales, no se contentaron con los mitos antiguos, sino que quisieron dar fundamento racional a su creencia en la divinidad. Se inició de esta suerte un camino que, abandonando las tradiciones antiguas particulares, se abría a un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal. El objetivo que dicho proceso buscaba era la conciencia crítica de aquello en lo que se creía. El concepto de la divinidad fue el primero que se benefició de este camino. Las supersticiones fueron reconocidas como tales y la religión se purificó, al menos en parte, mediante el análisis racional» [31].

Éste se convierte, pues, con un nuevo título, en auxiliar indispensable de la revelación, tanto más útil y provechoso cuanto más cumplidamente encarne su índole de auténtica filosofía. Es de lo que vamos a tratar a continuación.

3. Condiciones de la verdad

a) *Legítima pluralidad de las filosofías en consonancia con la fe*

Ya alguna vez a lo largo de la presente *Introducción* ha quedado apuntado que, en la función de mutua ayuda entre la fe y la razón natural, la Iglesia no puede servirse de cualquier filosofía. El «*pensar* filosófico», que trasciende cualquier sistema concreto y acabado, debe cumplir ciertas *condiciones* para fecundar las aportaciones de la revelación y ser fecundado por ellas. Pero en fin de cuentas, y a la vista de lo expuesto hasta el momento, ese conjunto de requisitos gira

29. *Ibídem*.
30. *Fides et ratio*, nº 104.
31. *Fides et ratio*, nº 36.

en torno a uno de ellos, prioritario e irrenunciable: *que la filosofía en cuestión se abra efectivamente a la verdad*, confiando en la posibilidad de alcanzarla de manera suficiente.

El escepticismo y el relativismo, con todas las variantes que han encarnado en el curso de la historia, no pueden entrar en contacto productivo con la doctrina revelada porque el ámbito común en que deberían moverse unos y otra, filosofia y revelación, es el constituido por la verdad, con todas las implicaciones y derivaciones que hasta el momento hemos apuntado... y que escépticos y relativistas rechazan.

El pensamiento filosófico apto para unirse conyugalmente con la revelación y engendrar un conocimiento más pleno de la realidad es, pues, el que no se detiene en los puros datos, sino que se adentra hasta los principios capaces de dar razón de ellos; el que, con palabras de la *Encíclica*, se siente capaz de dar el paso, coherente y justificado, desde el fenómeno al fundamento; el que, más allá de las apariencias mudables, descubre la realidad también viva, pero consistente y responsable, del ser.

Dentro de este marco general, y como es obvio, la Iglesia *no puede* imponer procedimientos concretos, por cuanto esto iría en detrimento de la autonomía propia ¡y de la exigible perfección intrínseca! de todos los saberes naturales. «No propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras. El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla. Una filosofía consciente de este "estatuto constitutivo" suyo respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada»[32].

Y aún existe otra razón complementaria para que la Iglesia se abstenga de imponer un sistema filosófico determinado, con exclusión o en detrimento de todos los restantes, y para que concentre su interés en «estimular, promover y animar el pensamiento filosófico», en un momento en que la inteligencia humana parece haberse vuelto recelosa de sí misma. Cabría expresarla así: «la verdad es una, aunque sus expresiones lleven la impronta de la historia y, aún más, sean obra de una razón humana herida y debilitada por el pecado. De esto resulta que ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda

32. *Fides et ratio*, nº 49.

la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios»[33].

Con todo, Juan Pablo II no experimenta dificultad alguna para señalar ciertos pensadores en los que la filosofía ha alcanzado cotas de tal magnitud que pueden servir de orientación y punto de referencia para quienes hoy pretenden poner su razón al servicio de la fe... y lograr así un también más amplio desarrollo de sus propias capacidades naturales.

Se trata «de grandes teólogos cristianos que destacaron también como grandes filósofos, dejando escritos de tan alto valor especulativo que justifica ponerlos junto a los maestros de la filosofía antigua. Esto vale tanto para los Padres de la Iglesia, entre los que es preciso citar al menos los nombres de San Gregorio Nacianceno y San Agustín, como para los Doctores medievales, entre los cuales destaca la gran tríada de San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino»[34].

b) *Sobre la autoridad de Tomás de Aquino*

No es fácil, en el espacio de que disponemos, establecer de manera precisa y definitiva el sentir de la Iglesia católica respecto a Tomás de Aquino como Maestro y Guía de los estudios teológicos y filosóficos. Inicialmente, porque las alusiones de la *Fides et ratio* a nuestro asunto son muchas y ricas. Después, porque asimismo lo son las de Juan Pablo II en otros abundantes documentos de su magisterio ordinario, oral y escrito[35]. En tercer lugar, porque muy relevantes resultan a su vez las indicaciones del Vaticano II, único Concilio ecuménico en el que se refrenda el patrocinio de un filósofo-teólogo concreto, que no es otro que Santo Tomás. Además, por la continuidad del Magisterio en la recomendación del intelectual napolitano, desde poco tiempo después de su muerte hasta los momentos actuales. Por fin, por la magnitud de las glosas filosóficas y teológicas que, tomando pie de todo lo anterior, han extraído sus propias conclusiones, a veces algo diferentes de las de otros comentaristas también autorizados.

Por todo ello, al igual que en el resto del capítulo, nos contentaremos con exponer y comentar sucintamente algunas de las afirmaciones expresas estampadas en la *Encíclica* y a añadir acaso algún modo de ver de especial significación.

i) Pensador original y sintetizador fecundo de razón y fe. Antes que nada, conviene dejar claro que la *Fides et ratio* confirma con un vigor sin precedentes

33. *Fides et ratio*, nº 51.
34. *Fides et ratio*, nº 74.
35. En este punto, resulta capital y de necesaria consulta el estudio de Lluís Clavell, «L’attualità della filosofia dell’essere: l’invito di Giovanni Paolo II a studiare Tommaso d’Aquino», recogido en Lluís CLAVELL, *Metafisica e libertà*, cit., pp. 93-112.

la autoridad de Tomás de Aquino en los asuntos que nos atañen. Cosa que puede comprobarse tanto por el número de veces que alude a él o por el hecho de dedicarle un apartado ex profeso[36], cuanto también por el tenor de las expresiones utilizadas. Por ejemplo, inmediatamente después del título: *Novedad perenne del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, ya de por sí bastante significativo, leemos: «Un puesto singular en este largo camino corresponde a Santo Tomás, *no sólo por el contenido de su doctrina*, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo. En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe». Y poco más adelante, tras haber desarrollado cuanto se acaba de esbozar, el Papa escribe: «Precisamente por este motivo, la Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología»[37].

En segundo término, el Papa subraya la continuidad de lo afirmado en esta Encíclica con todo el Magisterio anterior, cuestión de excepcional importancia a la hora de determinar el alcance de las recomendaciones del Romano Pontífice. Hablando del discernimiento ejercido por el Magisterio en materia filosófica, la *Fides et ratio* puntualiza: «Todo lo que mis predecesores han enseñado es una preciosa contribución que no se puede olvidar»[38]. Y, concretando, a propósito de la *Aeterni Patris*, agrega: «Más de un siglo después, muchas indicaciones de aquel texto no han perdido nada de su interés, tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico; *sobre todo, lo relativo al valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás*. El proponer de nuevo el pensamiento del Doctor Angélico era para el Papa León XIII el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe»[39].

ii) Necesidad de conocer su doctrina. Esto explicaría la recomendación expresa y reiterada de Tomás de Aquino como punto de referencia para los pensadores cristianos. El teólogo, en concreto, necesita de una filosofía acorde con las verdades de fe. Y, como venimos recordando, no todas, ni mucho menos, logran serlo. Tomás de Aquino ha sabido llevar a puerto un cuerpo doctrinal filosófico —*sobre todo en metafísica*— que, por proseguir en esencia el conocimiento natural, acrisolándolo allí donde fuere menester, se acomoda perfectamente a las exigencias de la revelación. De ahí su función particularísima entre todos cuantos, en el seno de la fe cristiana, han dedicado su atención a las tareas especulativas.

«A la luz de estas reflexiones —habla de nuevo la *Fides et ratio*—, se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pen-

36. Cfr. *Fides et ratio*, nº 43.
37. *Fides et ratio*, nº 43. (La cursiva es del autor).
38. *Fides et ratio*, nº 54.
39. *Fides et ratio*, nº 57. (La cursiva es del autor).

samiento de Santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión, la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón»[40].

La Iglesia otorga, pues, a Tomás de Aquino la función de un auténtico «modelo y guía», entre otros motivos, por *el carácter paradigmático que la armonía entre razón y fe experimentan en su doctrina*. Pero esto no debería interpretarse de forma demasiado reductiva, como si dijéramos: «al proponer a Tomás como referencia para filósofos y teólogos, *lo único que quiere decirse* es que, como él, *debemos esforzarnos en instaurar una estricta coherencia entre lo que nuestra razón descubre y la fe nos enseña*». No. Las recomendaciones del Magisterio, incluso limitándonos tan sólo a las de la presente *Encíclica*, pretenden expresar algo más: tomar a Tomás de Aquino como paradigma supone *conocer a fondo su doctrina*[41], estudiarla, y *aprender de él* para, en las circunstancias actuales, continuándolo y rectificándolo cuanto fuere oportuno —aves, ¡a volar!—, adquirir el equilibrio armonioso que permite a nuestro conocimiento elevarse hasta alturas antes insospechadas. Y todo esto no es independiente de lo que Tomás dijo y dice, sobre todo en metafísica.

Citas precedentes han subrayado cómo el Papa apela a *la doctrina concreta* de Santo Tomás, a *su pensamiento*, antes incluso de indicar su papel ejemplar para el ejercicio de una razón acorde con la fe. El texto que ahora recogemos es también bastante claro. Refiriéndose a las disposiciones pedagógicas y disciplinares con las que la Iglesia ha concretado la atención a Tomás de Aquino, la *Fides et ratio* añade: «Si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico *e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento*, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad»[42].

iii) Filosofía del ser. El sentido en que ambas exigencias deben conciliarse resulta bastante claro a la luz de un esplendoroso y muy profundo comentario de

40. *Fides et ratio*, nº 78.
41. Como explica Clavell, «la preferencia concedida al Aquinate no afecta sólo al método, al espíritu y a la actitud necesarios para el estudio de la filosofía y de la teología, sino que abraza también sus principios y su doctrina. En efecto, se trata de una "preferencia dada por la Iglesia al método y a la doctrina del Doctor Angélico" (Juan Pablo II, "Discurso pronunciado en el VIII Congresso Tomistico Internazionale", 13 de septiembre de 1980, n. 2)» (Lluís CLAVELL, *Metafisica e libertà*, cit., p. 110).
42. *Fides et ratio*, nº 61.

la *Encíclica*, tal vez el de más alcance de todos los que se incluyen en ella a este respecto. «Una de las grandes intuiciones de Santo Tomás —resuena la palabra de Juan Pablo II— es la que se refiere al papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana [...]. Convencido profundamente de que *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*, Santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad. El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él la pasión por la verdad; su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó "cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado" (LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n. 109). Con razón, pues, se le puede llamar "apóstol de la verdad" (PABLO VI, *Lumen Ecclesiae*, n. 683). Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. *Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple aparecer*»[43].

Como insinuamos en su momento, la filosofía del ser, cuyo culmen el Papa acaba de atribuir a Santo Tomás, presenta en la metafísica de éste una determinación muy clara: la consideración del principio primero intrínseco a cada realidad concreta como *actus essendi* o *esse ut actus* (ser o acto de ser). Así lo interpreta Vittorio Possenti, que habla de «una filosofía del ser abierta, dinámica, que se fundamenta en el acto de ser (*actus essendi*)»[44]. Y también lo hace, con mayor intencionalidad, Mario Pangallo, tras citar el parágrafo 97 de la *Encíclica*: «La filosofía del ser [...] encuentra su fuerza y perennidad en el hecho de fundarse en el *acto mismo de ser*, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo». A lo que Pangallo añade: «Ahora bien, la metafísica del acto de ser es la característica fundamental de la ontología tomista, gracias a la cual es posible llevar a término ese "paso del fenómeno al Fundamento", considerado necesario por el Papa en el § 83 de la *Fides et ratio*, parágrafo dedicado por completo a la recuperación de la dimensión metafísica en filosofía»[45].

Pero es el propio Juan Pablo II el que legitima esta exégesis. Para él, el núcleo fundamental del pensamiento de Tomás de Aquino podría presentarse como la «filosofía del *ser*, es decir, del *actus essendi*, cuyo valor trascendental constituye el camino más directo para elevarse hasta el conocimiento del Ser subsistente y Acto puro, que es Dios. Por tal motivo, esta filosofía podría incluso ser llamada filosofía de la proclamación del ser y canto en honor del existente»[46].

43. *Fides et ratio*, nº 44. (La última cursiva es del autor).

44. Vittorio POSSENTI, «L'Enciclica "Fides et Ratio" dinanzi el pensiero moderno», en *Grande Enciclopedia epistemologica*, n. 119, p. 31.

45. Mario PANGALLO, «Tommaso d'Aquino nell'Enciclica», en *ibídem*, p. 36.

46. JUAN PABLO II, «Discurso pronunciado en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino en Roma», 17 de noviembre de 1979, nº 6.

En consecuencia, y para concluir este apartado, tal vez pudiéramos hacer nuestro el resumen con el que un filósofo argentino cierra sus reflexiones sobre el problema en cuestión, y que nos devuelven a las primeras páginas del presente escrito. Tras estudiar con detenimiento el contenido de la *Fides et ratio* respecto al extremo que intentamos esclarecer, Sánchez Sorondo se pregunta: «Entonces, ¿ninguna novedad?». Y responde: «En verdad, todo lo anterior es de Tomás, mas la conciencia de ello es nueva, novísima, de nuestros días "postmodernos". La *Encíclica* vuelve a proponer el significado profundo de la *Aeterni Patris* [...], pero de un modo inédito. No indica como único camino, para llevar a cabo la tarea fundamental de abrir un espacio a la trascendencia, el sistema tomista, *desplegado y defendido por la escuela tomista*, sino que invita a reapropiarse del potencial teorético constituido por los más profundos descubrimientos metafísicos de santo Tomás» [47], y a hacerlos valer, de maneras muy diversas, en el mundo de hoy.

Como en su día recordara Gilson, «lo que necesitamos es sólida historia para no perder al verdadero Tomás de Aquino [...]; pero también es menester un tomismo creativo para resolver los problemas de nuestro tiempo a la luz de los verdaderos principios del Aquinate» [48]. O, con palabras de Clavell: «Juan Pablo II propone un estudio de Santo Tomás atrayente e incisivo, constructivo y no polémico, llevado a término con elegancia humana y en contacto con los problemas actuales» [49].

c) *Guías contemporáneos*

Aunque hemos dejado constancia de que la *Fides et ratio* ratifica sin reservas el contenido esencial de la *Aeterni Patris*, la distancia temporal que las separa, así como las muy diversas circunstancias en que han sido redactadas, establece ciertas diferencias menores entre ambos documentos magisteriales.

Por lo que a nuestro asunto respecta, y con vistas a perfilar algunas de las ideas expuestas hasta el momento, cabría reducirlas a dos:

i) En primer lugar, la visión de la *Fides et ratio* respecto a lo que de un tiempo a esta parte se ha dado en llamar «modernidad» resulta más matizada que la de León XIII y, si se permite la expresión, más «positiva». Cosa que en absoluto debe extrañar si tenemos en cuenta que a finales del siglo XIX lo preocupante era la oposición que un pensamiento declaradamente anticristiano ejercía frente a las verdades de la fe, mientras que el problema actual es más bien el con-

47. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO, «Per una metafisica aperta alla Trascendenza», en *Grande Enciclopedia epistemologica*, cit., p. 45. (La cursiva es del autor).
48. Étienne GILSON, *El amor a la sabiduría*, cit., p. 66.
49. Lluís CLAVELL, *Metafisica e libertà*, cit., p. 93.

trario: ya no existe *filosofía* vigorosa y combativamente anticristiana... sencillamente porque casi no existe filosofía; porque, como no hemos dejado de repetir, entre bastantes pensadores actuales se ha extendido la peligrosa convicción de que el entendimiento humano resulta incapaz de adentrarse hasta un conocimiento suficiente de la verdad.

Por este motivo, y aprovechando el avance de los estudios de toda una centuria, Juan Pablo II se empeña en mostrar que la tradición de la *filosofía del ser*, expresión cimera de la capacidad sapiencial del hombre en el ámbito natural, no se ha visto interrumpida a lo largo de toda la historia de Occidente, incluso cuando la cultura mayoritaria, como ha ocurrido en cierto modo durante los últimos siglos, ha vuelto casi en masa las espaldas a la fe.

ii) Por otro lado, en perfecta consonancia con lo expuesto y en parte como fruto del influjo de la misma *Aeterni Patris*, Juan Pablo II puede señalar como representantes genuinos del modo adecuado de hacer filosofía a un buen número de pensadores contemporáneos. Y, así, tras haber dejado constancia del valor de ciertos Padres de la Iglesia y teólogos medievales, el Pontífice agrega: «La fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes, entre los cuales deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein y, por lo que atañe al oriental, a estudiosos de la categoría de Vladimir S. Soloviov, Pavel, A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij» [50].

De inmediato, prosiguiendo lo ya apuntado, precisa: «Obviamente, al referirnos a estos autores, *junto a los cuales podrían citarse otros nombres*, no trato de avalar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe» [51].

Reveladora resulta, llegados a este punto y como refuerzo de lo expuesto hasta ahora, la *variedad* de autores que la *Encíclica* menciona: desde pensadores que «se han hecho a sí mismos», como podría considerarse a Newman, o seguidores «clásicos» de Tomás de Aquino, entre los que cabría mencionar a Maritain y Gilson, pasando por autores cuya doctrina algunos habían mirado con recelo, como es el caso de Rosmini, hasta representantes cualificados de la filosofía oriental, desconocidos para buena parte de la historiografía al uso.

La pregunta surge, entonces, inmediata. ¿Hasta qué punto resulta compatible la apelación a éstos y otros filósofos con la renovada insistencia en el conocimiento de la doctrina y del método de Tomás de Aquino?

50. *Fides et ratio*, nº 74.
51. *Ibídem*. (La cursiva es del autor).

Una primera respuesta se encontraría en el hecho de que el Pontífice actual, refiriéndose a las recomendaciones hacia quien él mismo ha declarado *Doctor Humanitatis*, asegura que «no se trata de una preferencia exclusiva, sino más bien ejemplar» o, como se ha expresado en otras ocasiones, de un «favor preferencial», correspondiente a un «modelo incomparable de buscador cristiano», al que corresponde un «primado pedagógico».

Pero la solución definitiva y más de fondo se encuentra en estas otras palabras, que se adentran hasta la médula del asunto: «¿Habrá acaso que temer que la adopción de la filosofía de Tomás de Aquino comprometa la justa pluralidad de las culturas y el progreso del pensamiento humano?», se pregunta el Pontífice. Y responde: «Semejante temor resulta manifiestamente vano, porque la "filosofía perenne", en fuerza del principio metodológico según el cual toda la riqueza de contenido de la realidad encuentra su fuente en el "*actus essendi*", incluye, por decirlo así, anticipadamente el derecho a todo cuanto se demuestre verdadero en relación con la realidad. Y viceversa, cualquier comprensión de la realidad que en efecto la refleje tal como es goza de pleno derecho de ciudadanía en la "filosofía del ser", con independencia de quien posea el mérito de haber hecho posible semejante avance en la comprensión, y con independencia también de la escuela filosófica a la que pertenezca. De resultas, las restantes corrientes filosóficas, enfocadas desde este punto de vista, pueden e incluso deben considerarse como aliadas naturales de la filosofía de Santo Tomás, y como *partners* dignos de atención y de respeto en el diálogo que se despliega en contacto con la realidad y en nombre de una verdad de lo real no truncada. Y éste es el motivo de que la indicación de Santo Tomás a sus discípulos en la *Epistula de modo studendi*: "Ne respicias a quo sed quod dicitur" ["no atiendas a quién sino a qué dice"], derive tan íntimamente del espíritu de su filosofía» [52].

52. Juan Pablo II, «Discurso pronunciado en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino en Roma», 17 de noviembre de 1979, nº 7.

Bibliografía

Se aconsejan la lectura de las Encíclicas *Aeterni Patris*, de León XIII, y *Fides et ratio*, de Juan Pablo II. Para el concepto de Sabiduría, son muy útiles el capítulo 1 del Libro I de la *Metafísica* de Aristóteles y el capítulo 1 del Libro I de la *Contra Gentes* de Tomás de Aquino.

1. Manuales

ARTIGAS, M., *Introducción a la filosofía*, EUNSA, Pamplona, 4ª ed. 1995.

MARITAIN, J., *Introduction générale à la philosophie, Oeuvres complètes*, Ed. Universitaires, Friburgo (Suiza) 1987, vol. 2, pp. 21-272; *Elementi di filosofia*, vol. 1: *Introduzione generale alla filosofia*, Massimo, Milano 1988.

MONDIN, B., *Introduzione alla filosofia*, Massimo, Milano 1986.

SANGUINETI, J. J., *Introduzione alla filosofia*, Urbaniana University Press, Roma 1992.

VERNEAUX, R., *Curso de filosofía tomista: Introducción general y Lógica*, Herder, Barcelona, 6ª ed. 1989.

2. Enciclopedias y diccionarios

AA.VV., *Gran enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid 1989.

CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, 8 vol., Epidem, Roma 1979.

LIVI, A., *Lessico della Filosofia*, Ares, Milano 1995.

MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 2003.

MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico di Filosofia, Teologia e Morale*, Massimo, Milano 1989.

MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Roma 1991.

3. OBRAS DE CONSULTA

BOCHENSKI, I. M., *Wege zum philosophischen Denken*, Herder-Bücherei, Freiburg 1959; *Introducción al pensamiento filosófico*, Herder, Barcelona 1973.

BURGOS, J. M., *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000.

CALDERA, R. T., *El oficio del sabio*, El Centauro, Caracas 1996.

CAMPODONICO, A., *Alla scoperta dell'essere*, Jaca Book, Milano 1980.

CLAVELL, L., *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996.

CORAZÓN, R., *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*, EUNSA, Pamplona 1997.

DE RAEYMAEKER, L., *Introduction à la philosophie*, PUF, Paris, 6ª ed., 1967; *Introducción a la filosofía*, Gredos, Madrid 1956.

DE TORRE, J. M., *Christian Philosophy*, Vera Reyes Inc., Philippines 1980; *Filosofía cristiana*, Palabra, Madrid 1982.

DEL PORTILLO, A., «L'attualità di San Tommaso d'Aquino secondo il magistero di Giovanni Paolo II», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 83-96.

FABRO, C., OCÁRIZ y F., VANSTEENKISTE, F., LIVI, A., *Le ragioni del tomismo*, Ares, Milano 1979; *Tomás de Aquino, también hoy*, EUNSA, 2ª ed., Pamplona 1990.

GILSON, E., *Le philosophe et la théologie*, Fayard, Paris 1960; *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid 1962; *The philosopher and the theology*, Randon House, New York 1962; *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966.

GILSON, E., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960; *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo, Milano 1982.

—, *El amor a la sabiduría*, AYSE, Caracas 1974.

—, *The Elements of Christian Philosophy*, Omega, New York 1963; *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1977.

LIVI, A., *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Mondadori, Milán 1997.

MELENDO, T. y MILLÁN-PUELLES, L., *La pasión por la verdad*, EUNSA, Pamplona 1997.

MELENDO, T., *Metafísica de lo concreto*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1997; *Metafísica del concreto*, Leonardo da Vinci, Roma, 2.ª ed. 2001; *Metafísica da realidade*, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciencia «Ramon Llull», Sâo Paulo 2003.

—, *Para leer la «Fides et ratio»*, Rialp, Madrid 2000.

MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 14ª ed., 2000.

—, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid 1997.

PIEPER, J., *Was heißt Philosophieren?*, Hegner, München 1948; *Chè cosa significa filosofare*, Patron, Bologna 1971.

—, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, Kösel, München 1966; *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona, 4ª ed. 1979.

—, *Leisure the Basis for Culture*, Faber and Faber, London 1952.

—, *Musse and Kult*; *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 7ª ed., 1998.

—, *Escritos sobre el concepto de filosofía*, Ed. Encuentro, Madrid 2000.

POLO, L., *Introducción a la filosofía*, EUNSA, 2ª ed., Pamplona 1999.

POSSENTI, V., *Filosofia e rivelazione*, Città Nuova, Roma 1999; *Filosofía y revelación*, Rialp, Madrid 2002.

RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1980.

SAVAGNONE, G., *Theoria. Alla ricerca della filosofia*, La Scuola, Brescia 1991.

WALLACE, W., *The Elements of Philosophy*, Alba House, New York 1977.

YEPES, R., *Qué es eso de filosofía. De Platón a hoy*, Ediciones del Drac, Barcelona 1989.